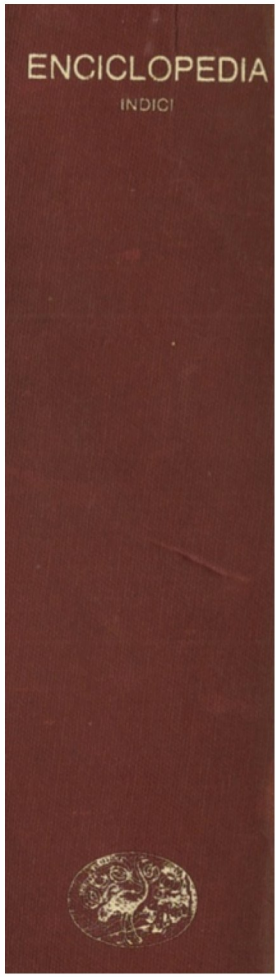


ENCICLOPEDIA EINAUDI [1982]

TOLLERANZA/INTOLLERANZA

Mario Manfredi - **TOLLERANZA/INTOLLERANZA** pag.4

Jean-Pierre Faye - **DEMAGOGIA** pag.9
Léon Poliakov - **DISCRIMINAZIONE** pag.18
Jean-Pierre Faye - **REPRESSIONE** pag.25
TERRORE pag.39
TOLLERANZA/INTOLLERANZA pag.52
Corrado Bologna - **TORTURA** pag.65
Jean-Pierre Faye - **VIOLENZA** pag.78

Tolleranza/intolleranza

ambiguità
competenza/esecuzione
fonetica
grammatica
lessico
lingua
lingua/parola
linguaggio
metrica
semantica
senso/significato
traduzione
universali/particolari

concetto
esistenza
essere
fenomeno
forma
idea
proposizione e giudizio

analogia e metafora
argomentazione
interpretazione

astratto/concreto
dialettica
identità/differenza
mediazione
opposizione/contraddizione
qualità/quantità
totalità
uno/molti

atti linguistici
dicibile/indicibile
enunciazione
presupposizione e allusione
referente

comunicazione
errore
informazione

decisione
distribuzione statistica
giochi
induzione statistica
probabilità
rappresentazione statistica
teoria/pratica

dato
etica
filosofia/filosofie
ragione
razionale/irrazionale
soggetto/oggetto
uguaglianza
valori
vero/falso
volontà

catastrofi
ciclo
evento
periodizzazione
tempo/temporalità

antico/moderno
calendario
decadenza
escatologia
età mitiche
genesi
passato/presente
progresso/reazione
storia

caos/cosmo
infinito
macrocosmo/microcosmo
mondo
natura
osservazione
reale
unità

curve e superfici
geometria e topologia
invariante

alchimia
astrologia
cabala
elementi
esoterico/essoterico

atlante
collezione
documento/monumento
fossile
memoria
rovina/restauro

armi
frontiera
guerra
imperi
nazione
tattica/strategia

deduzione/prova
equivalenza
formalizzazione
logica
possibilità/necessità
referenza/verità
ricorsività

differenziale
funzioni
infinitesimale
locale/globale
sistemi di riferimento
stabilità/instabilità
variazione

analisi/sintesi
anticipazione
ipotesi
matematiche
metodo

funzione
misura
modello
struttura
teoria/modello

alienazione
coscienza/autocoscienza
immaginazione sociale
pace
servo/signore
uomo
utopia

demagogia
discriminazione
repressione
terrore
tolleranza/intolleranza
tortura
violenza

centrato/acentrato
combinatoria
grafo
labirinto
rete

applicazioni
assioma/postulato
continuo/discreto
dipendenza/indipendenza
divisibilità
dualità
insieme
razionale/algebrico/trascendente
simmetria
strutture matematiche
trasformazioni naturali / categorie

abaco
algoritmo
approssimazione
calcolo
numero
zero

caso/probabilità
causa/effetto
certezza/dubbio
coerenza
convenzione
determinato/indeterminato
empiria/esperienza
esperimento
legge
libertà/necessità
metafisica
naturale/artificiale
operatività
paradigma
previsione e possibilità
riduzione
ripetizione
scienza
spiegazione
verificabilità/falsificabilità

categorie/categorizzazione
conoscenza
coppie filosofiche
disciplina/discipline
enciclopedia
innovazione/scoperta
insegnamento
invenzione
rappresentazione
ricerca
sistematica e classificazione

controllo/retroazione
energia
equilibrio/squilibrio
interazione
ordine/disordine
organizzazione
semplice/complesso
sistema
soglia
vincolo

analogico/digitale
automa
intelligenza artificiale
macchina
programma
simulazione
strumento

cervello
comportamento
e condizionamento
controllo sociale
emozione/motivazione
mente

apprendimento
autoregolazione/equilibrazione
cognizione
induzione/deduzione
innato/acquisito
istinto
operazioni
percezione
quoziente intellettuale

astronomia
cosmologie
gravitazione
luce
materia
spazio-tempo

atomo e molecola
conservazione/invarianza
entropia
fisica
forza/campo
moto
particella
plasma
propagazione
quanti
relatività

atmosfera
litosfera
oceani
pianeti
sole
universo

reversibilità/irreversibilità
stato fisico

adattamento
evoluzione
mutazione/selezione
polimorfismo
specie

cellula
differenziamento
immunità
individualità biologica
integrazione
invecchiamento
organismo
regolazione
sviluppo e morfogenesi

catalisi
macromolecole
metabolismo
omeostasi
organico/inorganico
osmosi
vita

eredità
gene
genotipo/fenotipo
razza
sangue

allegoria
codice
immagine
metafora
segno
significato
simbolo

avanguardia
classico
critica
filologia
letteratura
maniera
poetica
retorica

bello/brutto
creatività
espressione
fantastico
gusto
imitazione
immaginazione
progetto
riproduzione/riproducibilità
sensibilità
spazialità

alfabeto
ascolto
gesto
lettura
luogo comune
orale/scritto
parola
ritmo
scrittura
voce

discorso
finzione
generi
narrazione/narratività
stile
tema/motivo
testo

anthropos
cultura/culture
etnocentrismi
natura/cultura

arti
artigianato
artista
attribuzione
oggetto
produzione artistica

acculturazione
civiltà
futuro
selvaggio/barbaro/civilizzato

armonia
melodia
ritmica/metrica
scala
suono/rumore
tonale/atonale

colore
disegno/progetto
visione

escrementi
fertilità
nascita
sensi
sessualità
vecchiaia
vita/morte

abbigliamento
canto
corpo
danza
maschera
moda
ornamento
scena

educazione
generazioni
infanzia
morte

coltivazione
cultura materiale
industria rurale
materiali
prodotti

amore
desiderio
eros
isteria
pulsione
soma/psiche
sonno/sogno

credenze
dialetto
enigma
fiaba
mostro
popolare
proverbi
tradizioni

angoscia/colpa
castrazione e complesso
censura
identificazione e transfert
inconscio
nevrosi/psicosi
piacere

clinica
cura/normalizzazione
esclusione/integrazione
farmaco/droga
follia/delirio
medicina/medicalizzazione
normale/anormale
salute/malattia
sintomo/diagnosi

fuoco
homo
mano/manufatto
tecnica
utensile

cannibalismo

dèi
divino
eroi
iniziazione
magia
messia
millennio
persona
puro/impuro
religione
sogno/visione
stregoneria

demoni
divinazione
mito/rito
mythos/logos
origini

agonismo
cerimoniale
festa
feticcio
gioco
lutto
regalità
rito

casta
donna
endogamia/esogamia
famiglia
incesto
maschile/femminile
matrimonio
parentela
totem
uomo/donna

alimentazione
animale
cucina
domesticamento
fame
vegetale

ateo
chierico/laico
chiesa
diavolo
eresia
libertino
libro
peccato
sacro/profano
santità

borghesi/borghesia
burocrazia
classi
contadini
ideologia
masse
proletariato
rivoluzione

economia
formazione economico-sociale
lavoro
modo di produzione
proprietà
riproduzione
transizione

caccia/raccolta
dono
eccedente
pastorizia
primitivo
reciprocità/ridistribuzione

consenso/dissenso
egemonia/dittatura
intellettuali
libertà
maggioranza/minoranza
partiti
politica

amministrazione
comunità
conflitto
élite
gergo
gruppo
marginalità
opinione
povertà
propaganda
ruolo/status
socializzazione
società
spazio sociale

accumulazione
capitale
crisi
distribuzione
fabbrica
gestione
imperialismo
impresa
mercato
merce
moneta
pianificazione
profitto
rendita
salario
utilità
valore/plusvalore

abbondanza/scarsità
bisogno
consumo
imposta
lusso
oro e argento
pesi e misure
produzione/distribuzione
ricchezza
scambio
spreco

consuetudine
diritto
giustizia
istituzioni
responsabilità

costituzione
democrazia/dittatura
norma
patto
potere
potere/autorità
pubblico/privato
società civile
stato

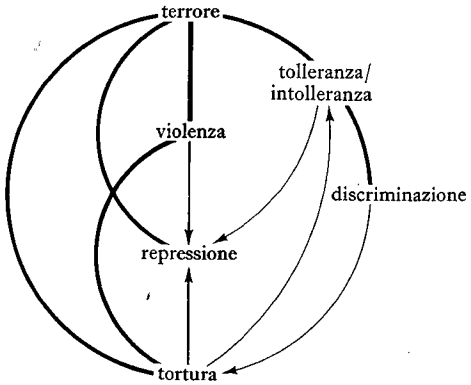
abitazione
acqua
ambiente
città
clima
ecumene
insediamento
migrazione
paesaggio
popolazione
regione
risorse
suolo
terra
territorio
villaggio

agricoltura
città/campagna
colonie
commercio
industria
spazio economico
sviluppo/sottosviluppo

	anthropos	argomentazione	arti	calcolo	capitale	cervello	civiltà	classi	cognizione	combinatoria	comunicazione	concetto	conoscenza	corpo	creatività	cultura mat.	dialettica	domesticam.	eccedente	enunciazione	eredità	esoterico/essoter.	evoluzione	filosofia/filosofie	fisica	generazioni	geometria e topol.	giustizia	guerra	homo	inconscio	letteratura	linguaggio	locale/globale	logica	macchina	materia
demagogia	·	2	·	·	·	·	·	2	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·
discriminazione	3	·	·	·	2	·	·	·	5	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·	3	·	2	·	·	·	·	·	·	·
repressione	·	·	·	·	3	5	·	4	·	3	3	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	2	3	·	2	·	4	·	·	6	·	·	·	·	·	·
terrore	1	·	·	·	·	·	·	4	·	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·
tolleranza/intolleranza	·	·	·	·	·	·	2	3	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	2	·	·	4	·	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	2	2
tortura	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	2	·	·	3	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·
violenza	3	·	·	·	4	2	3	6	2	·	2	·	3	4	3	2	3	·	·	·	·	·	·	4	·	·	·	6	4	4	4	·	·	1	·	·	·

	memoria	metodo	modo di produz.	mythos/logos	natura	normale/anormale	orale/scritto	organico/inorgan.	organismo	parentela	politica	probabilità	produzione/distrib.	regione	religione	rito	sacro/profano	segno	sistema	società	soma/psiche	spiegazione	stato	storia	strutture matem.	sviluppo/sottosvil.	tempo/temporalità	teoria/modello	testo	tolleranza/intoll.	tonale/atonale	tradizioni	universo	uomo	visione	vita/morte
demagogia	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	·	·	2	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	·	·
discriminazione	·	·	·	·	·	3	·	·	·	4	·	·	·	4	·	·	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	·	·	·	3	·	·
repressione	·	·	·	·	·	4	3	·	2	3	3	·	2	·	4	·	·	·	3	7	5	3	5	·	·	·	·	·	·	2	·	3	·	4	·	4
terrore	2	·	·	·	2	·	2	·	·	3	3	·	·	·	3	1	5	·	·	·	3	2	2	·	·	·	2	·	·	7	·	3	·	6	·	2
tolleranza/intolleranza	·	·	·	·	3	4	·	·	·	·	5	·	·	4	5	·	5	·	·	4	·	3	3	·	4	·	·	·	·	5	·	5	·	4	·	·
tortura	·	·	3	·	3	·	·	·	·	·	·	·	·	·	2	·	3	·	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	6	·	·	·	3	·	·
violenza	3	·	5	2	3	5	4	·	·	5	6	·	4	4	6	5	5	·	2	6	4	5	5	4	·	·	2	·	·	6	·	5	·	7	3	2

	violenza	tortura	terrore	repressione	tolleranza/intolleranza	discriminazione	demagogia
violenza	·	5	4	2	·	·	·
tortura	3	·	4	4	3	·	·
terrore	3	4	·	5	4	·	1
repressione	·	·	1	·	·	·	·
tolleranza/intolleranza	·	·	1	3	·	2	·
discriminazione	·	2	·	·	2	·	·
demagogia	·	·	·	·	·	·	·



Tolleranza/intolleranza

Demagogia, Discriminazione, Repressione, Terrore, Tolleranza/intolleranza, Tortura, Violenza

1. *Dialettica tolleranza/intolleranza.*

◆Tolleranza/intolleranza◆ è una coppia di concetti moderni che rappresentano, rispettivamente, momenti di evoluzione e di regresso di quella che Constant chiamava «la libertà dei moderni». La tolleranza appare originariamente legata alla libertà religiosa, ma acquista successivamente una connotazione politica, che oggi è prevalente.

La connessione tra i due termini è dialettica, ma con una sproporzione a favore di 'tolleranza'. Essi, infatti, hanno un peso semantico disuguale. Quello di intolleranza è un concetto «totale», facilmente definibile attraverso la negazione del suo opposto. La tolleranza, invece, è un concetto critico, problematico, intimamente dialettico: esso non può fare a meno di riconoscere il suo opposto come necessario alla propria costituzione, non può, cioè, non porre il problema del proprio limite.

L'ambiguità della tolleranza sta, da una parte, nel suo essere meno della libertà e, dall'altra, nelle difficoltà generate da una sua indiscriminata applicazione, della quale finisce con l'usufruire anche l'intolleranza. Per il primo aspetto, vale la protesta di Mirabeau sulle ristrettezze della tolleranza intesa come sopportazione o concessione, come se la libertà fosse limitata allo spazio ritagliato per i cittadini dall'autorità del potere. Per il secondo aspetto, si può ricordare la critica di Marcuse alla tolleranza democratica: se la propaganda nazista fosse stata repressa in tempo, l'umanità si sarebbe risparmiata i campi di sterminio e la seconda guerra mondiale. A causa del suo difetto, la tolleranza non attinge la libertà civile e politica, della quale tutt'al piú è preparatoria; in conseguenza dei suoi eccessi, essa rischia sempre di nuovo di restare sacrificata al suo opposto. In questa difettività-eccessività della tolleranza è racchiusa gran parte dei problemi della libertà moderna. Per illustrarla, oltre che attraverso il presente itinerario, occorre passare per altri universi semantici, come quelli dell'ideologia, del potere, dei diritti dell'uomo, della libertà politica, ai quali tutti sono legati certi modelli di ragione e certi usi del linguaggio.

Nella sua natura difettiva, la tolleranza ha a che fare con un vizio d'origine, dal quale ricava un elemento di «negatività» mai del tutto risolto. La decisione e la pratica della tolleranza sono sorte come rimedio ad una situazione di conflitto tra diversi culti religiosi, dalla quale, a causa di un certo equilibrio delle forze, non era possibile uscire con una soluzione repressiva. In tal senso, quella pratica è un'invenzione del potere che, pur restando prevalente, non ha potuto imporsi e si è adattato al passaggio dal conflitto a un pacifico pluralismo. Nell'ideologia della tolleranza religiosa permane il principio che una sola Chiesa è depositaria della verità e che l'ammissione degli altri culti da parte della legi-

slazione civile non sminuisce affatto il rifiuto e la condanna loro riservati sul piano teologico ed etico. La tolleranza, insomma, non è, realmente, pluralismo, per fondare il quale occorre una diversa concezione della verità, della ragione e dello Stato.

Tuttavia, anche la conquista di un livello superiore di tolleranza, quale si realizza nella filosofia del liberalismo (in particolare con Locke e Humboldt), resta viziata da un persistente elemento di «negatività». Se allo Stato confessionale si sostituisce il modello dello Stato laico e liberale, la tolleranza cessa di essere un rimedio e diventa un principio, ma non è e non può essere ancora un valore. È semplicemente uno dei modi nei quali si esprimono l'indifferenza dello Stato e il suo non-interventismo in materia di coscienza, di pensiero e di conoscenza; è l'ideologia della non-interferenza nell'«ideologia». La tolleranza si configura cosí come una libertà ideologica. Proprio perché è limitata all'ideologia, essa trova un'applicazione universale, mentre la libertà politica, che ha un maggior valore intrinseco, viene riconosciuta solo ad alcune classi e categorie. Il superamento di questa posizione ristretta della libertà avviene con l'elaborazione rousseauiana e marxiana e, sul piano storico e istituzionale, nella coniugazione tra liberalismo e democrazia.

Problemi teorici piú gravi presenta l'altro aspetto di quella che si è definita l'ambiguità della tolleranza, vale a dire la sua eccessività. Qui il rapporto dialettico con l'intolleranza rischia di essere, ad un tempo, necessario e fatale. La tolleranza si esercita proprio nelle situazioni potenzialmente conflittuali e repressive, in alternativa allo scontro o all'oppressione e, perciò stesso, in presenza di forze che, se potessero prevalere, praticherebbero l'intolleranza. Il paradosso della tolleranza è in ciò, che essa ha da realizzare l'equilibrio tra il rischio di autonegarsi e il rischio di essere negata. Se dai suoi benefici vengono esclusi gli intolleranti, coloro che – se potessero – non esiterebbero a negarla, la tolleranza pone un limite a se stessa, si riduce e diviene intolleranza dell'intolleranza. E, per di piú, come determinare i criteri d'individuazione dell'intolleranza meritevole di non essere tollerata? E quale credito può continuare a riscuotere, anche presso gli attuali tollerati, una siffatta tolleranza limitata e mutevole, quali garanzie offrire per il futuro? Le manomissioni delle regole del gioco sono sempre gravide d'incognite: una volta aperta la porta all'intolleranza, non si può prevedere quanta parte ne passerà. Viceversa, quando la tolleranza rinunzia a limitarsi, essa si espone ai contraccolpi del proprio eccesso, lascia campo libero allo scatenamento dell'intolleranza, si condanna a farsi distruggere dal proprio opposto, come da un demone che ha alimentato in se stessa e dal quale si sentiva esaltata. Cosí, il momento di massimo compimento della tolleranza è anche il suo momento di massimo pericolo. Non a caso avviene che l'intollerante rivendichi, a propria tutela, il rispetto dei principî di garantismo previsti dall'ordinamento dello Stato tollerante, proprio nel mentre egli si serve di quella tutela a copertura della propria pratica intollerante. Egli sa che, in definitiva, la tolleranza, per essere tale fino in fondo, ha bisogno di lui.

2. *Il metavalore della tolleranza.*

Se non è un valore, soprattutto a causa della sua origine storico-teorica e della sua funzione pratico-ideologica, la tolleranza si può configurare come un metavalore, in quanto definisce e mantiene le condizioni all'interno delle quali è possibile professare valori e dare vita alle relative pratiche. Queste condizioni sono raffigurabili come una complessa metodologia atta a consentire la produzione di una molteplicità di discorsi nel variare del tempo e dello spazio. Non a caso, la rivendicazione della tolleranza è cosí frequentemente collegata con il libero uso della parola, con il pluralismo dei linguaggi. Le condizioni di cui si parla sono in parte negative, in parte positive.

1) In termini negativi, s'impone la critica di ogni forma di assolutismo filosofico, inteso come concezione assoluta e obiettiva della ragione, della verità e dei valori. Alle metafisiche e alle teorie della conoscenza di tipo assolutistico si contrappongono modelli soggettivistici, convenzionalistici e funzionalistici. Il presupposto è che da filosofie di contenuto sostanzialistico conseguano necessariamente dogmatismo e assolutismo politico: la connessione risulta particolarmente chiara in Kelsen, secondo il quale il relativismo filosofico è la premessa della tolleranza e della democrazia (almeno a livello teorico, però, questa connessione non è necessaria, come mostra il caso di Spinoza, che su una metafisica della necessità fonda un sistema politico di libertà). Al relativismo corrisponde in pratica il rifiuto di ogni forma d'imposizione, di ✦repressione✦, di ✦violenza✦ e l'adozione di un metodo consistente nel confronto delle opinioni e delle proposte, eventualmente con il ricorso finale a un arbitro giudicante in forza di regole sostenute dal consenso di tutte le parti. Questo complesso di implicazioni pratico-politiche del relativismo è ben raffigurato nella teoria dell'argomentazione (o nuova retorica) di Perelman, che si può rappresentare come un'aggiornata sintassi ideologica della tolleranza, ovvero l'organizzazione che la rete dei discorsi deve assumere se si vuol continuare – in un quadro liberal-democratico avanzato e conflittuale e in presenza di un'accentuata dinamica delle classi – il plurisecolare discorso occidentale della tolleranza e sulla tolleranza. L'ordine argomentativo non è che una forma storica che la tolleranza assume per reagire ad altrettanto storiche manifestazioni di precarietà, di conflittualità e di potenziale intolleranza, condizioni alle quali essa tolleranza è sempre collegata e dalle quali è sempre originata.

2) In termini positivi, viene garantita l'esistenza di uno spazio, genericamente definibile come «ideologico», nel quale possano trovare libera espressione tutte le varianti della non-conformità, senza rischiare d'incorrere in reazioni repressive: modi di pensare e modi di essere devianti, oppositivi, alternativi, ecc. Questa «ideologicità» della tolleranza implica che essa abbia, oggi, un significato piú forte di quello originario. Per Locke, in fondo, la positività della tolleranza – vale a dire il suo non essere solo condizione esterna, formale di certe pratiche – si riduceva alla legittimità d'intervenire sugli altri con i mezzi della persuasione. La ristrettezza di questa versione della tolleranza appare ancor piú

chiaramente in Kant, per il quale lo spirito illuministico restava soddisfatto dalla sola condizione che ciascuno potesse fare pubblico uso della propria ragione. Egli stesso considerava questa libertà come inoffensiva, e non nascondeva la sua calorosa ammirazione per il sovrano Federico il Grande, il cui spirito di tolleranza racchiudeva nella formula: «*Ragionate* fin che volete e su quel che volete, ma *obbedite*». Una tale dimensione puramente logico-verbale della tolleranza si può anche identificare con l'ideologia, se per ideologia s'intende un puro prodotto della coscienza, senza conseguenze a livello di pratica sociale, di istituzioni e di ordinamenti. Quello che fa la positività della tolleranza in senso piú moderno è, invece, il fatto che il suo spazio è proprio lo stesso nel quale si realizzano l'esistenza e la diffusione materiale dell'ideologia, in un senso analogo a quello proposto da Althusser a proposito degli apparati ideologici di Stato. Le ideologie, in quanto diffuse nelle istituzioni, viventi «materialmente» in esse, tradotte in forme svariate di pratica sociale, sono tanto espressione di potere quanto arma di contropotere. Lo spazio della tolleranza, in questo senso, è quello nel quale si garantiscono condizioni di confronto e di scontro tra ideologie e, per questa strada, si mantiene aperto il circuito che va dal potere e dal sistema normativo-istituzionale alla società civile e viceversa.

3. *Pratiche ideologiche dell'intolleranza.*

In realtà, non tutte le ideologie hanno bisogno della tolleranza. Nello spazio ideologico crescono discorsi di segno diverso e, spesso, è proprio l'estremizzarsi del linguaggio a denotare la patologia in cui il discorso ideologico è caduto. La connessione tra organizzazione del discorso e moduli espressivi, da una parte, e curvatura ideologica, dall'altra, è un sicuro strumento di valutazione dei movimenti politici, specie di quelli allo stato nascente. È appunto questione di giudizio politico – con un alto coefficiente di relatività – stabilire se ci si trovi o no di fronte a fenomeni di ✦demagogia✦. Anche se la demagogia sfrutta frequentemente gli impulsi dell'intolleranza, qualche tolleranza è pur necessaria perché essa si esprima. E poiché, come si è visto, sul terreno della tolleranza il linguaggio e l'ideologia (le modalità linguistiche dell'ideologia) si svolgono senza restrizioni, la diagnosi linguistica – ovvero l'analisi specialistica del linguaggio – insieme con il giudizio ideologico – ovvero il giudizio espresso da un punto di vista politico di parte – sono all'origine della qualificazione di demagogia. È solo attraverso una certa articolazione del discorso (linguaggio) politico, attraverso una certa connotazione ideologica prodotte dal demagogo (o a lui applicate) che egli si presenta (o viene qualificato) ora come «capo del δῆμος», ora come tiranno, ora come colui che vive fino in fondo e autenticamente gli spazi della tolleranza, ora come il manipolatore, a fini di potere personale, degl'impulsi di una parte sociale all'intolleranza verso le altre.

In sé, la demagogia non è né rivoluzionaria né reazionaria. Denota piuttosto l'uso di certe tecniche manipolative per conseguire determinati scopi politici. Ma la storia del XX secolo offre esempi eloquenti di alleanza tra demagogia e

conservatorismo, tra linguaggio antidemocratico e reazione politico-sociale. Nella messa a punto dell'apparato ideologico dei regimi totalitari fra le due guerre mondiali, l'uso del linguaggio demagogico ha avuto un peso essenziale, al punto che la storia di quegli apparati – nella loro articolazione attraverso il diritto, le istituzioni, la cultura, la scienza – potrebbe essere fatta seguendo l'evoluzione linguistica della demagogia di regime. La demagogia è essa stessa un linguaggio, nel quale prendono corpo le forme che andranno a costituire l'apparato ideologico-istituzionale dello Stato. Il linguaggio demagogico precede e prepara la vita materiale dell'ideologia: esso, per esempio, lancia le parole d'ordine che preludono alla politica razziale e, a tale scopo, non esita a intorbidire le acque della scienza, come quando presenta i pregiudizi sulle differenze di razza come acquisizioni della ricerca biologica e antropologica. In ciò, la pratica demagogica, appunto, non è tanto ideologica, quanto preideologica, specialmente per la ragione che essa fa leva – o tende a produrli – su impulsi di massa e, in particolare, su quelli distruttivi, pronti a polarizzarsi contro un nemico immaginario.

È per questa strada – percorsa tra linguaggio demagogico e istituzionalizzazione ideologica – che si mettono in moto i meccanismi della ♦discriminazione♦. Normalmente, essa fa ricorso a tentativi di fondazione del proprio discorso, a razionalizzazioni, a giustificazioni il piú possibile «scientifiche». In realtà, la discriminazione non ha bisogno di giustificazioni e vi ricorre solo in un secondo momento, quando è già nata. L'idea discriminatoria nasce in un oscuro fondo pulsionale individuale e collettivo, ove si consumano conflitti d'identificazione e proiezione, ove le energie scatenate dalle frustrazioni si ricompongono e si orientano in senso aggressivo. La manipolazione demagogica e ideologica valorizza sapientemente questa materia indistinta e disponibile, la piega a sé, le attribuisce una direzione e uno scopo. È in questo contesto che la discriminazione viene «decisa»: in esso, le cose, i valori, gli uomini, i gruppi, ecc. sono pre-giudicati. È una forma non rimediabile d'intolleranza, l'intolleranza dell'alterità radicata nel rifiuto della pratica razionale del giudicare, vale a dire nell'eclisse della ragione. Nel «contesto di pregiudizio», la discriminazione è già cosa compiuta e, in fondo, per essere praticata, non avrebbe bisogno d'altro. Di solito, però, essa passa anche attraverso un «contesto di giustificazione» e finisce col darsi delle ragioni. Che siano ragioni teologiche o scientifiche o storiche o morali, cadono in ogni caso sotto il segno dell'elaborazione linguistico-ideologica. Nelle razionalizzazioni, l'uso delle parole, la ricerca delle definizioni e degli argomenti, l'ordine dei discorsi assume un'enorme importanza. I modi della «presentazione» del discorso diventano decisivi quando si tratta di persuadere se stessi o gli altri di aver giudicato e agito bene. Ne è un esempio l'uso sapiente della commistione di descrittivo e prescrittivo, come nelle «definizioni persuasive» di Stevenson. È proprio questo vissuto ideologico (se si vuole: patologico) del linguaggio che mette in crisi le certezze neopositivistiche sulla dicotomia tra fatti e valori, tra scienza e ideologia. L'ideologia discriminatoria sfrutta apparentemente gli «errori» della scienza (si pensi alla teoria di Buffon sulla «normalità» dell'uomo bianco o a quelle di Lombroso e di Moebius sull'inferiorità femminile), nella quale essa, in realtà, si è preventivamente insinuata, essendo piú

antica della scienza stessa. Il fatto che si presenti con ragioni che sono soltanto delle maschere fa della discriminazione il nemico piú subdolo della tolleranza. La quale subisce da essa uno scacco peggiore di quello che le viene inflitto da altre pratiche di violazione della libertà e integrità morale e fisica dell'individuo, perché in tutti gli altri casi il gioco si svolge a carte scoperte, e risulta piú chiaro quanta parte vi abbia la ragione e quanta la non-ragione.

4. *Pratiche repressive tra ideologia e storia.*

Infatti, la discriminazione può insinuarsi a lungo prima di venire alla luce, mentre la ♦repressione♦, almeno nelle sue forme tradizionali, ha bisogno di manifestarsi e di addurre, nello stesso tempo, ragioni «ufficiali». Queste ragioni si compendiano, generalmente, nello «stato di necessità». Anzi, a ben vedere, lo stato di necessità può essere assunto come categoria unificante di tutte le forme di repressione, da quella psichica individuale e collettiva a quella politica e militare.

Si considerino tre casi remoti tra di loro ed emblematici proprio perché appartenenti a livelli e contesti diversi. È uno stato di necessità che induce gli uomini, nel sistema giuridico-politico di Hobbes, ad abbandonare le condizioni di libertà naturale, conflittuale e distruttiva, e ad accettare il potere incoercibile e repressivo di un sovrano. È lo stato di necessità, secondo Freud, che ha spinto l'umanità – sulla via della civilizzazione – a rinunziare al principio del piacere e ad abbracciare il principio di realtà, a operare cioè una repressione radicale, che viene ripetuta nella storia psichica di ogni individuo, e che ha come posta la cultura e come prezzo la nevrosi, il «disagio della civiltà». Ed è ancora l'ideologia dello stato di necessità a fungere da giustificazione ufficiale quando viene meno l'esercizio della tolleranza: la necessità di evitare la catastrofe e il caos è invocata, nel dicembre 1981, a sostegno della repressione militare in Polonia, laddove la repressione, in realtà, oscilla drammaticamente tra stato di necessità e necessità dello Stato. In tutti e tre i casi, la repressione si presenta come rispondente a istanze «ragionevoli». Ciò è specifico della repressione in senso moderno, che non è esercizio direttamente violento e distruttivo del potere, ma tende a passare attraverso una mediazione ideologica. La repressione è, sostanzialmente, la prerogativa dell'autorità costituita, dello Stato; poiché lo Stato moderno si è dotato di apparati ideologici molto complessi, la repressione viene filtrata attraverso i meccanismi del discorso ideologico. Il che vale per le forme visibili e clamorose di repressione, ma ancor piú vale per le forme indirette, occulte, diffuse e, si potrebbe dire, «non decise» di repressione. Queste ultime, proprie delle società piú complesse, come le società industriali avanzate, operano nel rispetto formale della tolleranza, ma attraverso la restrizione sostanziale di possibilità di scelta, la disincentivazione di atteggiamenti, la omogeneizzazione di comportamenti. Questa repressione diffusa viene veicolata da ideologie altrettanto diffuse e realizza uno dei momenti pratici della presenza «materiale» dell'ideologia: essa viene combattuta attraverso la critica ideologica, la pratica e

la diffusione di ideologie alternative, laddove esistono forze in grado di elaborarle.

Nelle sue forme classiche, però, la repressione continua ad esercitarsi in modi tangibili e diretti e ad annoverare, tra i propri strumenti, la ♦violenza♦ persecutoria e il ♦terrore♦. I quali, come la stessa ♦repressione♦, non sono legati al binomio ♦tolleranza/intolleranza♦ con un rapporto univoco. Sarebbe teoricamente volgare – e storicamente errato – pensare di porre semplicemente le pratiche repressive e violente sotto il segno dell'intolleranza e quelle non violente sotto il segno della tolleranza. E non solo – come già visto – per il sempre possibile rovesciamento dialettico della tolleranza nell'intolleranza, ma anche perché, di fatto, la ♦repressione♦, il ♦terrore♦ e la ♦violenza♦ hanno concorso, talvolta, ad apprestare o a difendere meccanismi di libertà. Cosí accade, nel caso estremo del terrore, quando il terrore di Stato traduce una forma straordinaria e legale di repressione in difesa di un ordine nel quale si sta realizzando un progetto di liberazione; o quando il terrore contro lo Stato si presenta come la forma di lotta estrema per l'istituzione di condizioni di libertà. Valgano qui, come esempi al limite, il regime che va sotto il nome di Terrore nella rivoluzione francese, il terrorismo anarchico e, ai nostri giorni, il terrorismo irlandese. Sul piano storico, ideologico ed epistemologico (nel senso dell'individuazione di precise categorie teoriche, del loro funzionamento e dei loro reciproci rapporti) fra terrore e tolleranza – passando attraverso repressione e violenza – non c'è antitesi necessaria. Altra cosa è il problema etico, che ha qualcosa di analogo al quesito classico sulla legittimità di stabilire un rapporto di subordinazione dei mezzi ai fini. In altri termini, che la repressione, la violenza e il terrore abbiano rapporti tanto con l'intolleranza quanto con la tolleranza, è un fatto; che di queste pratiche si diano versioni «buone» e versioni «cattive» non è un problema teorico. La repressione rivoluzionaria e il Terrore nella Francia del 1793-94 possono essere riguardati tanto come uno dei contesti di fondazione della libertà occidentale, quanto come prototipi delle macchine repressive degli Stati totalitari del XX secolo. Ambiguità delle categorie (e dei loro contenuti ideologici) e ambiguità della storia vanno di pari passo. E si deve aggiungere che la semantica della repressione e del terrore si è oggi allargata e complicata, da quando paesi tolleranti al proprio interno esportano repressione all'estero, da quando il terrorismo è diventato strumento di conflitto e di destabilizzazione internazionale, da quando in Occidente si fa ricorso alla repressione contro il terrorismo in difesa dell'«ordine democratico». Le pratiche della violenza e della repressione s'intrecciano inestricabilmente e contraddittoriamente con le condizioni della tolleranza, al punto che riesce difficile mantenere consolidate distinzioni, come quella fra terrore (di Stato) e terrorismo (contro lo Stato).

Come 'repressione', anche 'violenza' ha assunto, soprattutto per opera della teoria critica della società, una nuova latitudine semantica, che include forme diffuse e sottili di coercizione, di manipolazione e di impedimento, nelle quali la componente ideologica, massicciamente presente nelle istituzioni, diventa decisiva. Viene in primo piano il linguaggio, sia come obiettivo della critica, in quanto luogo della violenza della cultura dominante, sia come strumento della

critica, linguaggio alternativo di culture alternative. È cosí rappresentata una forma aggiornata della strutturale identità tra violenza e potere, da un lato, e tra violenza e diritto, dall'altro. La mediazione ideologico-linguistica rappresenta il livello di trasformazione della violenza di Stato in pratica imposta o condivisa attraverso la legislazione, la cultura, la propaganda, ecc. La violenza è trasformata in linguaggio (compreso quello degli enunciati normativi) e il linguaggio in pratica sociale; lo stesso vale per la possibilità di ritorcere lo strumento ideologico-linguistico contro chi lo usa, la violenza liberatoria contro la violenza oppressiva o manipolatrice.

L'associazione del diritto con la violenza è tanto problematica quanto teoricamente e storicamente reale. Non tutto il diritto è obbligo; esso è anche complesso di facoltà, sfera dei diritti soggettivi, sí che quell'alleanza è la stessa tra libertà e violenza. Inoltre, la violenza del diritto è per molti soltanto il suo naturale connotato di forza, nella quale si congiungono il carattere imperativo e il carattere sanzionatorio del diritto, o nella quale si esprime il massimo d'identificazione del diritto con le istituzioni storiche. Ma anche queste distinzioni e qualificazioni sono lontane dall'essere universalmente accettate. Resta il fatto che, storicamente, il diritto esercita la violenza tanto quanto la subisce, nel senso che è esposto costantemente alla violazione e alla rottura. La ritorsione della violenza contro il potere, e contro il diritto che esso esprime, assume l'aspetto di un rovescio anche come formula linguistica: il diritto alla violenza. L'itinerario è quello che va dalla connotazione del diritto come strumento di dominio (Marx) alla connotazione morale della violenza: per Sorel, le conseguenze della violenza (i colpi che operai e rappresentanti della borghesia si scambiano durante gli scioperi), anche se remote, «possono produrre il sublime». Vale a dire che la violenza, come le pratiche repressive in genere, rivendica i diritti che le derivano dall'essere stata, in certi periodi, strumento e terreno di liberazione. La violenza come premessa di tolleranza e levatrice di libertà pone un problema grave a chi non sia disposto a far propria una prospettiva di incondizionata accettazione della storia nella sua datità. E, naturalmente, non è detto che sia preferibile abbracciare una tale prospettiva piuttosto che lasciare aperto il problema.

Quello che emerge, in contrasto con inveterati luoghi comuni, è la non-insensatezza delle pratiche repressive piú estreme: il senso, infatti, può coniugarsi anche con l'irragionevolezza o con una ragione al limite del proprio esercizio. La violenza, per esempio, conosce raffinatezze e finalità che mal si conciliano con una presunta cecità della ragione: è il caso della ♦tortura♦. Essa possiede il singolare destino di essere un'orrenda violazione del diritto o di esserne una suprema affermazione, e di ricercare, per conto di quello, la verità. La tortura è lo strumento trovato dall'intolleranza per passare attraverso il piú radicale vissuto del nemico (la corporeità), senza annientarlo. Ma è anche uno dei possibili snodi del rapporto fra potere e verità, fra potere e sapere. Come forma di inquisizione, essa «produce» una verità per il potere (la confessione); come forma di iniziazione, introduce la vittima al sapere, la rende degna della verità comune attraverso una marchiatura (cosí nei riti d'iniziazione; e in *1984* di Orwell la tortura accompagna la graduale conquista della verità da parte del dissidente;

nella *Colonia penale* (*In der Strafkolonie*, 1914) di Kafka, la tortura è l'iscrizione stessa della colpa sul corpo del condannato). Fin qui, la tortura è «sensata» e finalizzata, per quanto brutale; come punizione e come sadismo, invece, essa perde ogni rapporto con la verità, appartiene a un potere a cui non interessa il «sapere» della vittima. Un «sapere» collegato alla tortura è per la vittima prospettiva di liberazione dalla o di sublimazione della sofferenza; altrimenti, quello che resta è la degradazione dell'essere ridotto a oggetto, in un contesto privo di possibilità, sia pure estreme, di scelta.

La nostra civiltà giuridica ha abolito la tortura non soltanto in omaggio al trionfante principio di tolleranza, ma anche perché sono emerse altre tecniche di colpevolizzazione e nuove forme di «impressione» – prevalentemente ideologiche – del potere-sapere. Difatti, la tortura ricompare quando si riducono le distanze del confronto ideologico e il potere è costretto a scegliere tra un rischio di sconfitta e una ♦violenza♦ senza limiti. Sono eventualità rispetto alle quali la tolleranza deve premunirsi in tempo; ma come può farlo, senza legarsi essa stessa a un qualche esercizio di potere e, quindi, a pratiche repressive e d'intolleranza?

Con ciò il problema della sociologia critica (come andare al di là della tolleranza? come realizzare una tolleranza selettiva?) da una parte, e il problema politico-giuridico delle democrazie occidentali (qual è la misura d'intolleranza che uno Stato tollerante può permettersi?), dall'altra, perdono molto del loro senso: la tolleranza è da sempre costretta a trascendersi, perché l'andare al di là di sé è parte di se stessa. [M. M.].

Althusser, L.
1970 *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, in «La Pensée», n. 151 (trad. it. Dedalo, Bari 1976).

Beccaria, C.
1764 *Dei delitti e delle pene*, Coltellini, Livorno; ed. Einaudi, Torino 1978.

Foucault, M.
1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).

Freud, S.
[1929] *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930 (trad. it. in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, pp. 553-630).

Humboldt, W. von
[1792] *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Trewendt, Breslau 1851 (trad. it. Giuffrè, Milano 1965).

Kant, I.
1784 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in «Berlinische Monatsschrift», IV, dicembre, pp. 481 sgg. (trad. it. in *Scritti politici*, Utet, Torino 1965², pp. 141-49).

Lenin, V. I.
[1917] *Gosudarstvo i revoljucija*, Žizn' i Znanie, Petrograd 1918 (trad. it. in *Opere complete*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 361-463).

Locke, J.
1689 *Epistola de Tolerantia*, J. ab Hoeve, Gouda (trad. it. in *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Taylor, Torino 1961).

Perelman, Ch., e Olbrechts-Tyteca, L.
1958 *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1966).

Sorel, G.
1908 *Réflexions sur la violence*, Pages Libres, Paris; ed. Rivière, Paris 1923 (trad. it. Laterza, Bari 1970³).

Spinoza, B.
1670 *Tractatus theologico-politicus*, Künraht, Hamburg (trad. it. Einaudi, Torino 1972).

Wolff, R. P.; Moore B. jr; e Marcuse, H.
1965 *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston (trad. it. Einaudi, Torino 1968⁴).

nto),
Le

Demagogia

1. A quanto sembra, questa parola è entrata in scena nelle lingue occidentali per il tramite del primissimo teorico delle «longitudes et leys», il precursore delle coordinate cartesiane: Nicolas Oresme, traduttore della *Politica* di Aristotele in francese. Lí si trova senza dubbio una prima definizione occidentale della demagogia: «Demagoghi (*démagogues*), persone che con l'adulazione e le lusinghe portano il popolo alla propria volontà»: sostantivo, che ben presto diviene verbo: «Demagogizzare (*démagogiser*) è compiere l'ufficio o l'opera di demagogo».

Si è ben lontani qui, nel XIV secolo e nel bel mezzo della lunga guerra tra Francesi e Inglesi, dal significato aristotelico, quale si trova, almeno, in questo capitolo della *Costituzione degli Ateniesi* scritta intorno al 324 a. C., con la descrizione dell'ascesa al potere di Pericle: Πρὸς τὸ δημαγωγεῖν ἐλθόντος Περικλέους si potrebbe tradurre correntemente con «prendendo Pericle la *direzione del partito popolare*». Converrà tradurre l'atto iniziale dell'ascesa di Pericle col singolare neologismo di Oresme: «Pericle impadronendosi del *demagogizzare*». Qui si entra nelle contraddizioni latenti, che potrebbe nascondere il grande dizionario di Pierre Larousse, questa miniera di luoghi comuni. Pericle vi è presentato come lo statista ateniese che «mostrò ben presto una grande elevatezza di spirito» [Grand Dictionnaire Universel 1866-76, XII, p. 606], mentre la demagogia vi è definita col fatto che «consiste sempre nello *scatenamento* delle passioni buone o cattive... esercitato *senza direzione né controllo*..., col popolo che abdica davanti a impulsi ciechi e contraddittori» [*ibid.*, VI, p. 386]. Il «demagogizzare» descritto da Oresme apparterrebbe dunque sia a questo scatenamento incontrollato degli «impulsi ciechi», sia a questa grande «elevatezza di spirito». La parola definita dal primo teorico delle «longitudes» si muove fra questi due significati estremi.

2. Le definizioni dei luoghi comuni c'introducono cosí in una cartografia i cui termini sono dislocati: un dislocamento iniziale, derivato dal fatto che i grandi descrittori della democrazia ateniese sono tre ateniesi, oppositori del partito della δημοκρατία e insieme fondatori del pensiero che sorgerà in suo favore, sotto i nomi di *historia* e di *philosophia*. Tucidide, Senofonte, Platone: ecco questi nemici della democrazia, che l'hanno stigmatizzata, attraverso il funzionamento di quello che viene ritenuto il suo motore o la sua *leadership*. Una parte anche di questa versione viene travasata nella descrizione data da Aristotele, sebbene in alcune delle definizioni aristoteliche passi il soffio dell'*altra versione*: come in questa, per esempio, che risponde alla domanda su quale sia il «primo oggetto» di una costituzione: «La libertà è il primo oggetto della democrazia». Oppure: «Bisogna dunque chiamare democrazia una città governata da uomini liberi»; e ancora: «Non esiste democrazia in una città dove pochi uomini liberi comandano a molti che non lo sono».

3. La contraddizione fra le due versioni balza agli occhi fin dai dettagli della *Costituzione degli Ateniesi*. Una, secondo la tradizione che muove da Platone, vuol dimostrare «come la democrazia si trasformi nella tirannide» [*Repubblica*, 569c] ad opera del δημαγωγός o «capopopolo», che «dovrà fatalmente... essere tiranno» [565e]; l'altra indica nell'uomo che «istituí la democrazia» (Clistene) un avversario dell'«amico dei tiranni». L'esempio della prima versione, che chiameremo provvisoriamente «platonica», è dato dall'avvento di Pisistrato al potere, mentre il modello della seconda è rappresentato dalla rivoluzione di Clistene.

La versione «platonica» è manifesta là dove Aristotele ricorda che «Pisistrato era capo del partito popolare (δημαγωγός) e stratego quando divenne tiranno» [*Costituzione degli Ateniesi*, 22, 3]. Essa viene ripresa nella *Politica*: «Gli antichi tiranni per la maggior parte sono venuti, piú o meno, da demagoghi... quando lo stesso era demagogo e stratego» [*ibid.*, 1305a, 8-9].

La seconda versione è abbastanza esplicita nel punto in cui Aristotele precisa che, dopo l'abbattimento della tirannide dei Pisistratidi, «scesero in lizza l'uno contro l'altro Isagora,... amico dei tiranni (φίλος τῶν τυράννων) e Clistene» [*ibid.*, 20, 1], colui che «quando il partito democratico ebbe il potere,... ne fu il capo e la guida» [*ibid.*, 4].

La lotta assumerà i caratteri di quella che, per la prima volta nella Francia della Restaurazione, sarà chiamata *lotta di classi*. In realtà, la rivoluzione ateniese del 510-508 – la κατάλυσις – rovesciò, ad opera di Clistene, il pisistratide Ippia, ma per affidare da principio il potere a Isagora; questi, allo scopo di contrastare l'influenza crescente di Clistene, chiama in suo aiuto il re di Sparta, Cleomene, e gli affida la città, per consolidare il proprio potere. È allora che il popolo – il δῆμος – si runisce e va ad assediare nell'Acropoli, per due giorni, il partito oligarchico di Isagora e l'esercito spartiate; quest'ultimo capitolerà nel corso del terzo giorno, e il ritorno di Clistene al potere sarà quello di un capo del popolo – ἡγεμὼν τοῦ δήμου – [*ibid.*, 20, 3-4]. Curiosamente, la versione aristotelica, del 324, è la prima descrizione di una rivoluzione popolare, piú condensata ed esplicita nella descrizione delle poste in gioco che non quella di Erodoto, sebbene quest'ultima sia senz'altro piú vicina agli avvenimenti narrati. Essa mette in scena fronte a fronte, nella «κατάλυσις» o rivoluzione, l'amico dei tiranni e il fondatore della democrazia: nello spazio fra i due poli oscilla questa strana ed enigmatica funzione del δημαγωγός, contemporaneamente 'capo del δήμος' e 'divenuto tiranno': un ruolo tortuoso e ambiguo. Nella rivoluzione del 508, in cui la conquista dell'Acropoli preannunzia quella delle Tuileries nel 1792 o del Palazzo d'Inverno nel 1917, Clistene è questo δημαγωγός che rovescia l'amico dei tiranni e si oppone all'erede dell'antico «δημαγωγός» Pisistrato, divenuto tiranno.

4. Tirannia, democrazia, demagogia, storia: concetti della politica greca, teorizzati da Platone ateniese e da Aristotele, un «meteco». Rivoluzione, lotte di classi: concetti della storia politica francese, che teorizzerà Marx, un immigrato. Fra i due momenti, un concetto designerà chiaramente la posta di queste lotte di potere: lo Stato, concetto del Rinascimento italiano, teorizzato dal fiorentino Machiavelli e, ulteriormente, da Spinoza, un immigrato. (Anche se il termine tradotto abitualmente come 'lo Stato' è ancora, nel testo spinoziano, la *res publica* latina). Nel campo costituito dal concetto di Stato la demagogia apparterrà ormai a strategie ancora piú ambigue, in uno spazio sottoposto a spostamenti e rotazioni piú complessi e piú accelerati.

Ma prima di entrare nella problematica italiana – e moderna – dello Stato, per inserirsi nella problematica francese e tedesca della rivoluzione, non si può abbandonare la problematica greca della demagogia senza delineare il duplice ritratto del δημαγωγός: quello di Platone e quello di Aristotele. Il primo preannunzia curiosamente l'accento introdotto dal teorico della Great Rebellion inglese dell'età classica, Hobbes: «Chi ha gustato il viscere umano spezzettato e mescolato tra i visceri di altre vittime, diventa inevitabilmente lupo... Non è cosí anche di chiunque si trovi a proteggere il popolo e disponga di una massa molto remissiva e non si astenga dal sangue dei compatrioti, ma li trascini nei tribunali coprendoli di ingiuste accuse, come appunto amano fare? e si macchi di omicidio sopprimendo una vita umana, gustando con empie labbra e lingua il sangue di un familiare? e condanni all'esilio e alla morte, e faccia sperare rescissioni di debiti e ridistribuzione di terra? Ebbene, dopo aver fatto questo, un simile individuo non dovrà fatalmente perire per mano nemica o essere tiranno e da uomo divenire lupo?» [*Repubblica*, 565d-566a]. Fra la discussione greca sul demagogo e quella franco-inglese sulla rivoluzione, s'introduce la discussione centrale della «grande ribellione» – sul *Leviathan*: sorta in uno stato di natura, in cui l'uomo è lupo all'altro uomo.

La prima filosofia politica del pensiero occidentale è costruita, con atteggiamento favorevole alla rivoluzione democratica ateniese, da questo aristocratico ateniese che ha saputo descrivere in una sola frase il processo secondo cui il δημαγωγός si trasforma in τύραννος, attraverso il campo rotante che spiega il libero esercizio del linguaggio in democrazia. O, piú precisamente: la grammatica sintetica dei rovesciamenti di posizioni, che permette il discorso e la pratica del Leviatano moderno.

Il ritratto aristotelico è al plurale: «Dove le leggi non sono sovrane, ivi appaiono i demagoghi, perché allora diventa sovrano il popolo...; una democrazia di tal fatta corrisponde in proporzione alla tirannide tra le forme monarchiche. Per questo anche il carattere è lo stesso: entrambe esercitano potere despotico sui migliori e le decisioni dell'assemblea rappresentano quel che là è l'editto del tiranno, e il demagogo e l'adulatore sono gli stessi o qualcosa di analogo» [*Politica*, 1292a, 10-23]. Ma Aristotele non è un figlio degli Eupatridi, un discendente dei re. È uno straniero nella città, uno di quei «meteci» a cui la rivoluzione di Clistene ha aperto le porte della città, anche se deve pagare dodici dracme all'anno per non essere venduto come schiavo. Aristotele ha conosciuto in Asia il dispotismo regale: ad Atarne, ove governa Ermia, suo amico, di cui sposa la figlia adottiva e che, nato schiavo e venduto tre volte come schiavo, è messo a morte in croce su ordine del generale del Gran Re. La ver-

sione aristotelica della demagogia sbocca su una prospettiva di questo tipo: «Dove le leggi non imperano non c'è costituzione (πολιτεία)» [*ibid.*, 33]. Ma «negli stati democratici conformi alla legge..., i cittadini migliori hanno una posizione preminente» [*ibid.*, 9].

Doveva toccare a un preteso ammiratore di Atene, nella corrente del conservatorismo francese, di diventare contemporaneamente il nemico inconciliabile della democrazia e l'ammiratore di una certa forma di demagogia.

5. Con la rivoluzione ateniese, il linguaggio ha conquistato la sua autonomia: esso chiama «storia» ciò che sa di poter raccontare. Il suo movimento attraverso delle *dizioni contrarie* di questa conoscenza, raggiunta mediante una narrazione che si chiama storia, riceve il nome di «dialettica».

Redattore, per noi, della Costituzione di Atene, della πολιτεία democratica, «regime attuale» in cui, com'egli stesso scrive, il popolo è signore, «è sovrano» (ὁ δῆμός ἐστι κύριος), è il filosofo «meteco» per eccellenza. Curiosamente, il destinatario francese della «controrivoluzione spontanea», dell'«antirivoluzione», Charles Maurras, è contemporaneamente nemico accanito della democrazia e maniaco di «metecofobia» (il vocabolo è suo). Predicatore del ritorno al pensiero greco, egli non ha mai considerato, per una cecità singolare, che l'apogeo di quel pensiero è in correlazione col fatto che la democrazia ateniese, dopo la rivoluzione di Clistene, sola fra tutte le città elleniche apre le porte agli stranieri: un uomo libero su due, all'incirca, è classificato ufficialmente ad Atene come «meteco». Altrettanto stranamente, proprio in Maurras si sviluppa per paradosso una singolare apologia della demagogia: e lí risiede in germe la pericolosa *trasformazione di linguaggio* con cui la «controrivoluzione spontanea» si trasformerà in «rivoluzione fascista» o «nazionalsocialista».

6. Si tratta di un testo del 1923, scritto nell'«Action française»: «Questo sperpero, quest'orgia è la democrazia... Il motivo è facilmente spiegabile: la sovranità di tutti implica la consumazione della cosa pubblica... La demagogia è tutt'altra cosa. Un demagogo può trascinare la folla e *condurla* per certe sue strade *ai fini piú diversi*: alla democrazia, come fecero Mario o Gracco; all'aristocrazia, come Silla; alla monarchia, come Cesare o Ottavio». Ed ecco cristallizzarsi una nuova antitesi: «La democrazia è un sistema di disordine cronico... Non si tratta, per essa, di fare il bene del popolo, ma di stabilire il governo del popolo. La demagogia può operare *per* il popolo, la democrazia si fa un dovere di operare attraverso il popolo»: un'opposizione che conduce a questa conclusione permanente della controrivoluzione maurrasiana: «Bisogna dunque divorziare dal dogma democratico» [«Action française», 9 maggio 1923]. Un pericoloso rovesciamento si è verificato dall'istante in cui la versione platonica passa attraverso Aristotele: «Ivi appaiono i demagoghi... Non è senza motivo che un tale governo viene biasimato e chiamato demagogia» [*Politica*, 1292a, 10 sgg.]. Chi scrive, a meno di un anno dalla marcia su Roma, che *il demagogo può operare attraverso il popolo*, aveva precisato dodici anni prima: «È al pubblico conservatore che io mi rivolgo» [«Action française», 25 luglio

1911]. Ed ancora lui vedrà in «questo nazionalismo ardente delle giovani folle d'Italia» un elemento di fanatismo e di lealismo sommamente utile [*ibid.*, 17 febbraio 1930]. A tale data sta montando in Germania, sul terreno della Repubblica di Weimar, una costellazione ideologica pericolosamente nuova. Questa nuova figura del discorso politico segna l'irruzione di un linguaggio nuovo: il linguaggio della demagogia, entrato nel conservatorismo.

7. Fino a questo punto, la «demagogia» viene attribuita alla rivoluzione: quella del 10 agosto 1792 per esempio, nella versione di un'ingenua e curiosa *Histoire de la Révolution française* pubblicata a Parigi sotto il nome di un certo Achille Roche [1825]: «Danton... faceva sostituire la municipalità con uomini nuovi, nominati per suo suggerimento; e se, per non suscitare la diffidenza dei Girondini, si lasciava Pétion e Manuel alla testa di questa comune demagogica...» (p. 167); o quella del 31 maggio 1793, descritta in questi termini: «I Gusman, i Proly... formarono un comitato centrale d'insurrezione. Un'altra assemblea si formò contemporaneamente alla Comune, e il sindaco Pache la presiedette... Lí si adottarono le mozioni piú atroci... Molte sezioni sconfessarono l'indirizzo presentato a loro nome, con tanta impudenza, dall'orribile Pache. La sezione della Fraternità denunciò la cospirazione demagogica» [*ibid.*, p. 213]. La giornata del 9 termidoro è annunciata dagli amori di Tallien e di Thérèse Cabarrus: «Il giovane demagogo si era acceso per lei della passione piú viva». Lo stesso «giovane demagogo» nei primi giorni di termidoro «corse a casa di tutti i nemici di Robespierre e predicò loro la resistenza, incitandoli a scuotere il giogo...: "Riuniamoci e decidiamo l'arresto di tutti gli anarchici e i tiranni!"» [*ibid.*, p. 253]. Il suo bersaglio, qui, sotto il curioso accostamento delle parole 'anarchici' e 'tiranni', è quello stesso Robespierre a cui nel medesimo racconto viene attribuito «il potere di dittatore» [*ibid.*, p. 233].

Cosí si ricostituiscono nell'ambito delle posizioni della rivoluzione francese i concetti forgiati dalle lingue politiche dell'antichità greca e romana. La cospirazione del «giovane demagogo» termidoriano mira a colui che viene designato contemporaneamente come il «tiranno» greco e il «dittatore» latino. Tuttavia, lo stesso racconto del 1825 ha descritto i rapporti di forza all'interno dell'Assemblea Costituente riferendosi ai grandi significanti del pensiero ateniese: «Dopo la morte di Mirabeau non esistono piú che dei capipartito... Barnave, Duport e i Lameth, direttori del club dei Giacobini, esercitarono un certo dominio sul partito democratico; ma il partito era già di per se stesso diviso. Robespierre, Pétion, Buzot, Rabaud, Antoine guidavano una piccola minoranza piú violenta, che in seguito doveva ulteriormente dividersi in piú sezioni» [*ibid.*, p. 105]. Dall'altra parte «gli aristocratici, immutati dall'inizio della rivoluzione, rimanevano chiusi nella loro testardaggine, reclamando i loro privilegi vessatori» [*ibid.*]. Questo «partito democratico», secondo i termini del narratore del 1825, è di fatto ciò che il linguaggio corrente della rivoluzione chiamava nel 1791 l'«ala sinistra» dell'Assemblea Costituente. Ed eccolo scomposto, dopo la fuga del re e il suo arresto a Varennes: «Il partito di Barnave e dei Lameth si unisce ai costituzionali di Lafayette», i quali «cominciarono

a credere che, allo stato delle cose, i demagoghi erano da temere piú che la corte» [*ibid.*, p. 135]. È contro questi «demagoghi» – giacobini e cordiglieri – che i costituzionali fanno decretare la legge marziale e *appendere le bandiere rosse* al Municipio; è su questi «demagoghi» che le truppe di Lafayette e di Bailly, precedute dalla bandiera rossa, faranno fuoco nel Campo di Marte. Due giorni prima, il 15 luglio 1792, l'ex capo del «partito democratico», Barnave, ha annunciato in assemblea delle tesi singolarmente nette: «Non sono le idee metafisiche... che trascinano le masse nella corsa delle rivoluzioni, bensí gli interessi reali» [*ibid.*, p. 129]. L'enunciato di ciò che si potrebbe ben chiamare un materialismo storico borghese, assegnava come obiettivo alla Costituzione del 1791 la volontà di evitare una nuova notte del 4 agosto, che questa volta avrebbe attaccato «la proprietà, unica ineguaglianza che ci rimane da distruggere». Abbandonare il «partito democratico» per quello della monarchia costituzionale significa, per Barnave, porsi alla testa della difesa della proprietà, contro l'assalto dei «demagoghi» giacobini e cordiglieri.

8. Il rovesciamento nei rapporti di posizione, all'interno dello spazio politico e delle posizioni di classe che lo sottendono, è reso visibile nel testo maurrasiano del 1923; ed è un processo di cui rende conto già il libro V della *Politica* di Aristotele: esso ha per causa gli oligarchi stessi, i quali «si fanno demagoghi» e «usano metodi demagogici con la massa» [1305b, 22 e 27]; e ancora, quando «si crea una seconda oligarchia in seno alla prima» [*ibid.*, 1306a, 15]. Tale processo a doppia eziologia, annotato di passaggio dal filosofo del IV secolo ateniese, lo si vedrà invadere il campo del XX secolo occidentale, attraverso un giro del tutto nuovo. Per coglierlo, questo giro, converrà soffermarsi un istante sul libro V della *Politica*. Lí Aristotele già osserva che nei tempi antichi «i demagoghi venivano da quelli che guidavano l'esercito» – dagli strateghi –, «adesso, invece, che l'oratoria si è sviluppata, quanti sono in grado di arringare fanno i demagoghi» (secondo la terminologia di Oresme, «démagogisent») [*ibid.*, 1305a, 9].

9. Ora, si tratta appunto di una trasformazione nella retorica politica, di cui l'articolo maurrasiano, del maggio 1923, è il sintomo. Già questa retorica, contemporaneamente arcaica e nuova, ha avuto un effetto: la marcia su Roma dell'ottobre 1922.

In realtà, tutta la prosa maurrasiana è un'apologia del fascismo mussoliniano. «Noi non abbiamo alcun imbarazzo a riconoscere l'alto valore delle formule mussoliniane, sebbene siano parenti prossime, anzi sorelle gemelle, delle formule che l'*Action française* non si stanca di lanciare nel mondo da un quarto di secolo» [«Action française» 18 luglio 1923]. Bisogna però leggere fra le righe e fra le parole stesse, se si vuol cogliere ciò che effettivamente avviene nell'ipotesi maurrasiana di una demagogia antidemocratica, ove, come Maurras sostiene, «la demagogia può agire *per* il popolo», pur scegliendo di «divorziare dal dogma democratico». Il mussoliniano Maurras aggiungeva: «Una disputa su qualche parola? Ah no! È mediante le parole che si designano le idee» [*ibid.*, 9 maggio 1923]. Altrove Maurras affermava curiosamente: «Da elemento subordinato alla sintassi, la parola è diventata, col romanticismo, elemento principale» [1905, p. 214]. Si tratta appunto di captare, qui, ciò che opera *mediante le parole*, e ancor piú ciò che, attraverso le parole, si scopre «subordinato alla sintassi» – ma a una sintassi dell'ideologia, a cui il fondatore dell'Action française e del «nazionalismo integrale» è sordo quanto il fondatore del partito nazionale fascista. Eppure, a loro insaputa, la utilizzano entrambi. È questa la sintassi tipica di Maurras, alla vigilia della prima guerra mondiale [«Action française», 2 agosto 1914].

10. A questo punto occorre soffermarsi per un momento sulla relazione, ripresa dal vecchio dottrinario nazionalista, fra «parole» e «idee». «È mediante le parole, – egli afferma, – che si designano le idee». Ma qui, come si vedrà, non esiste alcuna idea prima della parola, nel caso piú clamoroso, piú decisivo della strategia politica al momento preso in considerazione, ossia quello della fondazione dello «Stato totalitario»: che è la semplice improvvisazione parlata di un epiteto, prima di essere la concezione di un'istituzione reale e di un apparato statale organizzato.

Bisogna dunque istituire una tecnica nuova dell'analisi, o piuttosto una nuova critica del pensiero storico, la quale non passi piú attraverso la vecchia «storia delle idee», anche aggiungendovi, per clausola stilistica, il rinvio alla struttura economica e alla base reale. «L'economia» non va «aggiunta» alle «idee»: è un'*economia* delle *forme linguistiche*, attraverso le quali si costituiscono questi rapporti di posizione, definiti, mediante una traduzione approssimativa di un termine greco fondamentale, «idee»: bisogna pure ricordarsi che gli εἴδη della lingua greca sono propriamete le «forme» nella loro traduzione latina piú esatta. Gli «εἴδη τῆς δημοκρατίας» [*Politica*, 1317a, 39] sono le 'forme della democrazia', articolate nella pratica e nel discorso sociale. Ciò che ora sorge sono le «forme dello Stato totalitario», dapprima articolate nell'improvvisazione demagogica, poi organizzate nell'apparato ideologico.

11. Non si tratta piú di esaminare in termini aristotelici la «crescenza della retorica», e nemmeno di analizzare la relazione fra «le parole e le cose», come la chiama curiosamente Maurras [«Action française», 20 gennaio 1919]; ma piuttosto di condurre la critica dell'economia politica sopra un terreno nuovo, quello dell'*economia del linguaggio*, della sua produzione e circolazione, articolata e poggiata sull'economia reale, cosí come la narrazione intesse ciò che Roman Jakobson chiama il *narrated event* 'avvenimento raccontato'.

Cosí la caduta del «dittatore» e del «tiranno» sotto i colpi del «giovane demagogo» nel mese di termidoro si apre con tre brevi *frammenti di racconto*:

1) «Alcuni membri del governo hanno abbandonato la strada della saggezza» (Saint-Just).
2) «Ieri un membro del governo ha pronunciato un discorso a titolo personale» (Tallien).
3) «Ieri ho assistito alla seduta dei giacobini» (Billaud-Varenne).

Tra il racconto robespierriano (1), quello dell'ex dantoniano Tallien (2) e quello dell'ex herbertiano Billaud (3) s'ingaggia una strategia narrativa punteggiata dalle trasformazioni del racconto: «Io non credo esista un solo rappresentante che vorrebbe vivere *sotto un tiranno*» (Billaud). «Ho visto costituirsi l'esercito del *nuovo Cromwell*» (Tallien).

12. Il filo conduttore del «racconto» maurrasiano permette di scoprire in che modo si sia costituita la «narrazione ideologica» del fascismo, e in quale campo si sia sviluppata. «Gli storici del fascismo *raccontano tutti* come l'ampia corrente radical-nazionale creata da Mussolini ricevette un giorno, quale affluente atteso, il bel fiume, ristretto ma profondo e potente, del nazionalismo italiano» [«Action Française», 18 luglio 1923]. Il modo come si costituirà lo spazio politico italiano fra le due guerre è raccontato qui nei termini di una rete idrografica: da un lato il fiume «radical-nazionale» del fascismo propriamente detto, poi il Fascio rivoluzionario d'interventismo (soreliano) del 1915 e Fascio di combattimento del 1919 (in cui confluisce quasi per metà, alla prima riunione di piazza San Sepolcro, il Fascio futurista di Marinetti e Carrà); d'altro lato, l'affluente del nazionalismo propriamente detto; da un lato, la corrente del fiume «ampio»; dall'altro, l'affluente «profondo». È dal lato dell'affluente che il conservatore maurrasiano arriva al fiume che si autodefinisce «rivoluzionario». «Avevamo deboli contatti col fascismo – precisa il fondatore dell'"Action française". – Ma i nazionalisti erano vecchissimi camerati del nostro gruppo. Dal 1905 la loro piccola rivista, "Il Regno", intraprendeva delle relazioni di vicinato latino e di simpatia dottrinale con l'"Action française", allora una semplice rivista... I Coppola, i Corradini, i Federzoni ci fecero spesso, e a lungo, il grandissimo onore di citarci e di commentarci, e noi li ricambiavamo con un'ammirazione cordiale». Ma la piccola rivista diviene il potente affluente, «il piccolo "Il Regno" si trasformava rapidamente in un grande giornale, l'"Idea Nazionale", che assai prima della guerra faceva eleggere i propri deputati e accedeva al ministero». Da questo lato si uniscono «forze conservatrici, forze nazionaliste». Ed ecco l'innesto dell'affluente nel fiume, del ramo nell'albero: «Quando il gruppo dell'"Idea Nazionale" si congiunse all'armata di Mussolini» – ed è da questo congiungimento che nasce, nel 1923, il Pnf – «apportava, oltre a un'influenza morale e a un'autorità politica,... un *vocabolario*, un metodo, un punto di vista generale...; e li metteva a disposizione del Dittatore, che vi attinse a piene mani». Per rendersene conto, aggiunge il vecchio demagogo antidemocratico, basta seguire la trama delle sue azioni.

L'anno precedente l'avvento hitleriano in Germania, Maurras citava questo motto del «fascistizzante Georges Sorel»: «L'Action française sa essa sola ciò che vuole». E precisava: «Una volta, noi eravamo forti gli uni accanto agli altri, Georges Sorel e noi. Una gioventú entusiasta voleva fare da tratto di unione, e lo fece per un certo tempo» [«Action française», 24 marzo 1932]. Era il momento in cui Georges Valois, il maurrasiano «operaio», ed Edouard Berth, il soreliano nemico degli «intellettuali», si scambiavano parzialmente il loro vocabolario. Quando, nel 1923, Maurras assicura che grazie a lui «una Francia reazionaria» ha avuto qualcosa «da insegnare agli umani», e che le sue «verità piú care» hanno avuto un brillante successo «al di là delle montagne», egli pensa indubbiamente a ciò che nel 1932 chiamerà il «tratto d'unione» fra due correnti: quello che nell'Italia ante-1914 anima i «maurrasiani» e i conservatori nazionalisti dell'«Idea Nazionale», attorno al vecchio Corradini; e quello che attrae i «soreliani» e i sindacalisti rivoluzionari dell'Unione sindacale e del Fascio d'azione diretta, intorno al giovane Corridoni. «Lo si voglia o no, il sindacalismo e il nazionalismo sono due grandi forze» [«Action française», 1° aprile 1912]. Questo pesce d'aprile della nuova, paradossale e temibile demagogia, sarà arricchito dal mussolinismo di un nuovo «tratto d'unione», designato come «Sindacalismo nazionale»; e il linguaggio di Ramiro Ledesma Ramos e lo Stato franchista lo tradurranno in Spagna col «nazionalsindacalismo». (E il termine farà un'apparizione nella Francia della guerra d'Algeria, dopo il colpo di Stato del 1958 e la pretesa «rivoluzione del 13 maggio» colonialista). A metà degli anni '20, un amico politico di Corradini e Federzoni, Alfredo Rocco, s'arrischierà di chiedere alla Camera dei deputati di «passargli un'antitesi»: quella di «rivoluzione conservatrice» [1927, p. 6]. Nel 1936 Adolf Hitler si assumerà a sua volta il rischio di un'ammissione singolare: «Io sono il rivoluzionario piú conservatore del mondo (*Ich bin der konservatiste Revolutionär der Welt*)» [«Völkischer Beobachter», 6 luglio 1936]. Il tratto d'unione della nuova demagogia ha costituito una strana e pericolosa idrografia nel linguaggio europeo del XX secolo.

13. Nell'intervallo, è scaturito l'intervento piú impressionante del linguaggio «demagogizzante» nello spazio degli apparati statali. La sera del 22 giugno 1925, chiudendo il primo congresso del partito nazionale fascista, nato dall'innesto del «fiume ampio» e dell'«affluente profondo», Mussolini, con un'improvvisazione imprevista, affermò la propria volontà «totalitaria».

Bisogna fare una sosta davanti a questa cesura fondamentale della nuova demagogia. Cesura nella storia del secolo, e addirittura nella storia umana; ma anzitutto nella storia del linguaggio. Uno dei piú recenti e documentati storici del fascismo mussoliniano s'interroga sul contenuto del discorso pronunciato da Mussolini al primo congresso del Pnf, e conclude che esso non contiene nulla, se non dell'«assai scialbo» [De Felice 1968, p. 128].

In effetti, nessuna «idea» nuova, nessun «concetto» interessante si trova nell'affermazione improvvisa, e risibile, da parte del Duce, della sua «feroce volontà totalitaria». Però vi nasce un semplice «avvenimento di linguaggio» – che non è ancora un «regolare avvenimento di linguaggio» nel senso in cui lo intenderanno Chomsky e Schützenberger.

Questo avvenimento interviene su un tale «rumore» di sottofondo, che la stampa italiana dei giorni seguenti non arriva a fissarlo in un unico enunciato ben determinato. Cosí lo stesso giornale di Mussolini non fornisce la medesima variante di quello del partito di Matteotti. «Il Popolo d'Italia» [n. 148, 23 giugno 1925] dà: «Quella metà che vide definitiva la nostra feroce volontà

totalitaria, sarà perseguita con ancora maggiore ferocia»; mentre «Il Lavoro» [n. 147] offre: «Quella che viene definita la nostra feroce volontà totalitaria». Piú curiosamente ancora, la pubblicazione dell'*Opera omnia* di Benito Mussolini [1951-62], che tuttavia rimanda al numero citato del «Popolo d'Italia», dà un'altra variante dell'enunciato: «Quella metà che viene definitiva la nostra feroce volontà totalitaria» [1925*b*, ed. 1951-62 XXI, p. 362]. Pare che il linguaggio si muova intorno a questo «avvenimento di parola», che è nel medesimo tempo un «avvenimento di racconto».

In effetti, un'improvvisazione demagogica trasformerà il racconto dell'assassinio di Matteotti in avvenimento di linguaggio, e questo, divenuto «avvenimento regolare», s'appesantirà in apparato statale, ben reale. Come dirà pomposamente il giurista fascista Carlo Costamagna alla vigilia della seconda guerra mondiale: «È merito del Fascismo quello di avere... definito per primo il concetto *totalitario* dello Stato» [in «Lo Stato», aprile 1939, p. 135].

Difatti, l'improvvisazione della «feroce volontà» non è se non una terza versione fondamentale del racconto su Matteotti: collegata ai precedenti con una serie di trasformazioni. La prima versione, quella del 12 giugno 1924: «Ipotesi di un delitto, che, *se* compiuto, *non* potrebbe non suscitare lo sdegno e la commozione del Governo e del Parlamento» [1924, ed. 1951-62 XX, p. 326]. La seconda, quella del 3 gennaio 1925: «*Se* il fascismo è stato un'associazione a delinquere, io sono il capo di questa associazione a delinquere» [1925*a*, ed. 1951-62 XXI, p. 239]. La terza versione torna ad affermare, per presupposto: l'affare Matteotti è un crimine (feroce), io ne sono l'autore (volontario). Alla Camera dei deputati, dove i fascisti hanno rivestito l'abito dell'onorabilità conservatrice e nazionale: la versione 1; alle Squadre d'azione e ai loro capi, per mezzo dei quali si sono vestiti di violenza «soreliana» e «rivoluzionaria»: la versione 2. Ma, esprimendo ormai le due versioni simultaneamente, l'oratore smonta lui stesso, a sua insaputa, il cumulo delle trasformazioni – trasformazione condizionale e negativa (*se* è un crimine, io *non* ne sono l'autore), poi semplicemente condizionale (*se* è un crimine, io ne sono l'autore). Ciò che viene bruscamente svelato, è il «processo soggiacente», che s'intesseva nella sintassi del discorso e, piú ancora, nella topografia nascosta delle forze politiche.

Perché all'indomani i giornali del regime commentano, senza tuttavia sembrare di averlo percepito come tale, il quasi-neologismo. «Il fascismo... riprende la marcia della Rivoluzione, deciso alla conquista piena, totalitaria, inesorabile di tutti i poteri dello Stato», assicura «Il Popolo d'Italia» [24 giugno 1925]. E l'«Idea Nazionale»: «La medesima affermazione totalitaria del fascista è incomprensibile per i nostri nemici». La corrente ampia e l'affluente ristretto si congiungono da capo, fra le differenti versioni dell'inferno, totalitario: confluenza che ha come effetto globale l'esclusione di qualsiasi altro linguaggio. «I nostri avversari demo-liberali, al contrario, – precisa il giornale dei maurrasiani italiani, – sono disposti a non essere se stessi, ma ad essere capaci di accogliere il verbo altrui». Fra costoro, l'organo del partito di Matteotti, «Il Lavoro», riassume in questi termini le poste in gioco: «Proclamate l'onnipotenza e l'autonomia del potere esecutivo...; la burocrazia dichiarata parte integrante del governo; espressa una feroce volontà totalitaria». Ciò che qui è «proclamato, dichiarato, espresso» non è se non la serie delle trasformazioni attraverso cui si è sviluppata la nuova demagogia. Quella che per la prima volta nella storia è riuscita a enunciare come «rivoluzione» la conquista totale dei poteri statali da parte di ciò che Gentile aveva appena chiamato, per il secondo anniversario della marcia su Roma, una «fede lealmente conservatrice».

Nel campo dell'ideologia tedesca, che si sviluppa attraverso il periodo della Repubblica di Weimar, si è costituito qualcosa di simile, che contemporaneamente oppone e collega il linguaggio dei *Jungkonservative* 'Giovani conservatori', o piuttosto 'Neo-conservatori' (nel senso in cui i *Junggrammatiker* si traducono in italiano e nelle lingue latine con 'Neogrammatici'), e quello dei *Nationalrevolutionäre* 'Nazionalrivoluzionari' o 'Rivoluzionari nazionali'. I primi, raggruppati intorno a Moeller van den Bruck e a Heinrich von Gleichen, lanceranno ben presto il temibile slogan del «Terzo Reich». I secondi, animati da Ernst Jünger e da Hermann Ehrhardt – l'uomo del «putsch di Kapp», che si è impadronito per tre giorni di Berlino nel marzo del 1920 – emetteranno altrettanto presto un'altra pericolosa radiazione di linguaggio: la *totale Mobilmachung*, la 'mobilitazione totale'. Riferimento costante degli ideologi che a partire dal 1931 si applicheranno a erigere la «formula» del *totale Staat*, di cui il giurista Carl Schmitt preciserà che va intesa «im Sinne des Stato totalitario» (nel senso dello «Stato totalitario» mussoliniano). La traduzione tedesca del neologismo italiano darà un'applicazione paradossale alla vecchia demagogia maurrasiana. Cosí lo sciovinismo antitedesco del vecchio Maurras avrà, nel momento in cui l'invasione nazista distrugge la democrazia francese, il piacere sorprendente di una «divina sorpresa».

Ciò che occorre afferrare, in questa curiosa internazionale della demagogia nazionalista, è il suo funzionamento topografico. Ogni volta essa deve ricostituire segretamente, senza dichiararlo, questo campo soggiacente al suo dire. E ogni volta deve meravigliarsene. Cosí, il *Jungkonservativ* von Gleichen si scandalizza del linguaggio che i «demagoghi illuminati» del movimento nazionalrivoluzionario vengono a iniettare nello strano «movimento contadino» della *Landvolkbewegung*, sviluppatosi intorno al 1930 nel Nordovest della Germania e pronto ad aprire la strada ai nazisti nelle campagne. Per il conservatore, è sempre «demagogia» ciò che dipende dalla rivoluzione – fino al momento in cui quest'ultima, secondo la strategia esplicitamente enunciata da Moeller ván den Bruck, viene captata come una «deviazione», un *Umweg* in vista di un'instaurazione conservatrice.

14. Cogliere questo processo di trasformazioni del linguaggio, articolato nelle lotte di classi e nella strategia dei gruppi sociali, è la prospettiva che può distruggere nella sua stessa trama l'arte di «demagogizzare. Questa distruzione della trama è anche il procedimento con cui si può smontare ciò che potremmo chiamare il «dadaismo volgare» del demagogizzare, enunciato nella massima di Picabia: per avere delle idee appropriate, cambiate spesso di idee... Ma proprio

dei testimoni impegnati in questo stesso processo, quale Hermann Rauschning in *Die Revolution des Nihilismus* [1938], hanno mostrato come questa «guerra dei perpetui mutamenti di fronte» appartiene alla strategia del linguaggio fascista: essa è stata condotta in forma accelerata dalla politica estera hitleriana, tra il patto antikomintern e il patto Ribbentrop-Molotov. I rivolgimenti picabieschi dipendono da queste piroette, che devono essere trattate ironicamente dal metodo generale del trasformazionismo, o dal pensiero del grande mutamento delle lingue.

Tre esempi si potrebbero dare di questo processo, anche se assai di piú se ne offrono, disseminati soprattutto nella storia dell'intelligencija letteraria, in moltissimi luoghi.

Il primo è quello sobriamente analizzato da Tucidide: il voltafaccia di Alcibiade nel corso della controrivoluzione del 411. Scacciato da Atene ad opera della democrazia alla vigilia della spedizione di Sicilia, e rifugiatosi dapprima a Sparta, poi presso il satrapo Tissaferne, Alcibiade fomenta un colpo di Stato oligarchico ad Atene, in vista della preparazione del proprio ritorno: si trattava, contemporaneamente, di «preparare il ritorno di Alcibiade [e] il rovesciamento della democrazia» [*Storia della guerra del Peloponneso*, VIII, 49], poiché, «richiamando in patria Alcibiade e rinunciando al regime democratico, si voleva ottenere l'alleanza del Re e trionfare dei Peloponnesiaci» [*ibid.*, 53]. Cosí s'instaura col terrore il regime dei Quattrocento in Atene.

A questo punto la situazione si rovescia in modo meraviglioso. A Samo, dove sono radunati la flotta e l'esercito ateniese, gli oligarchi spediscono dieci delegati, istruiti a «tenere il linguaggio che s'imponeva», allo scopo di avvicinare i marinai e i soldati al regime dei congiurati. Ma soldati e marinai inviano a loro volta una delegazione capeggiata da Cherea. Questi sfugge alla prigione che l'aspettava ad Atene, e al suo ritorno a Samo informa l'armata ateniese e samia della situazione: «I cittadini erano colpiti con verghe, nessuno aveva la possibilità di contraddire i membri del governo, le donne dei soldati e i loro figli erano esposti agli oltraggi» [*ibid.*, 74]. Tucidide nota che c'è senza dubbio «un'evidente esagerazione» nel rapporto di Cherea; tuttavia precisa che «a *tale racconto*, i soldati erano pronti a lapidare i principali sostenitori dell'oligarchia» [*ibid.*].

A questo punto interviene in soccorso della democrazia politica una democrazia militare, in termini che sembrano prefigurare il movimento delle forze armate portoghesi: «Immediatamente i soldati si riunirono in assemblea, destituirono dal comando i vecchi strateghi e tutti i trierarchi, ed elessero Trasibulo e Trasilo» – il primo, trierarco, il secondo, semplice soldato: di loro Tucidide ci dice ch'erano i principali artefici «di questa rivoluzione» [*ibid.*, 75].

Ma a questo punto, stranamente, la situazione si capovolge ancora. Sono i capi del «movimento di Samo», e soprattutto Trasibulo, che si lasciano attrarre dalla voce suadente di Alcibiade. La stessa assemblea dei soldati, che aveva appena votato a favore della rivoluzione democratica di fronte al colpo di Stato oligarchico, vota ora la grazia e il ritorno di Alcibiade, ispiratore del colpo degli oligarchici. Questi continua, d'altro canto, il suo ricatto e il suo

doppio gioco col satrapo del Gran Re; cosí riesce «a spaventare gli Ateniesi mediante Tissaferne, e Tissaferne mediante gli Ateniesi». Non di meno ritorna ad Atene, dopo la vittoria della rivoluzione democratica nella città. Plutarco [*Vita di Alcibiade*, 32] descriverà questo ritorno trionfale: «Gli Ateniesi che si trovavano sul suo percorso... correvano verso di lui, acclamandolo e abbracciandolo».

La circolazione complessa e intricata di questo «linguaggio» oligarchico, che incrocia un «racconto» democratico, fornisce la trama soggiacente alla singolare impresa di Alcibiade e ai suoi effetti contrastati. Il nipote del democratico Pericle è qui, contemporaneamente e sotto rapporti opposti, l'ispiratore di un colpo oligarchico e di una rivoluzione democratica. Allo stesso modo, ma con effetto inverso, Mussolini, socialista dell'estrema sinistra, nel 1915 parla allo stesso tempo il linguaggio della rivoluzione socialista e quello dell'intervento nazionalista nel campo della prima guerra mondiale. Il libro di Guido Dorso [1949] sviluppa dettagliatamente questo secondo esempio, su cui è inutile attardarsi: un caso esemplare, lo si è visto, di ciò che Maurras aveva definito come demagogia nei suoi termini nuovi: demagogia *contro* la democrazia.

15. Il terzo modello sarà la circolazione del termine socialfascista fra il 1930 e il 1975.

Intorno al 1930, nella linea che è allora quella del Komintern, la direzione della Kpd (*Kommunistische Partei Deutschlands*), attorno a Thälmann e a Heinz Neumann, lancia, con un violentissimo linguaggio, una campagna contro la socialdemocrazia, accusata di essere socialfascista e associata alla nuova versione del fascismo di cui era portatore il nazionalsocialismo tedesco. Tale campagna ha per effetto di aggravare ulteriormente la divisione tra le forze del movimento operaio e della sinistra tedesca, di fronte all'attacco hitleriano. Lo strano sintagma, entrato in letargo dopo questo catastrofico effetto sulla formazione del fronte antifascista unificato, riapparirà curiosamente nella seconda metà degli anni '60, con l'aiuto del conflitto cino-sovietico. In Francia, il linguaggio ideologico lo vede sorgere nella polemica dei gruppi di estrema sinistra, che si dichiarano marxisti-leninisti secondo la linea cinese. In Portogallo, dopo la rivoluzione del 25 aprile 1974, i due principali gruppi maoisti, il Mrpp e l'Udp (il movimento per la ricostituzione del partito del proletariato, e l'unione democratica popolare), fanno a gara nell'uso di questo sintagma sicuramente archeologico, che ora ha di mira, polemicamente, il partito comunista portoghese. Ma, mentre l'Udp rimane solidale col fronte unito rivoluzionario (Fur), di estrema sinistra, e con lo stesso Pcp, minacciato dall'offensiva del luglio-agosto 1975, che incendia le sue sedi nel Nord del paese, il Mrpp si allea invece apertamente, verso la metà di novembre, con la destra militare, costituendo con essa ciò che chiama il «fronte militare antifascista e antisocialfascista».

Da allora, e attraverso quest'alleanza paradossale, la strana accusa si sposta nello spazio ideologico.

Già si può dire che il linguaggio dell'antica Kpd si è qui sdoppiato. Anzitutto, i sei partiti del Fur e i loro alleati (Pcp da un lato, Upd dall'altro)

attaccano quasi indistintamente «la socialdemocrazia e il fascismo», non senza il rischio di vedere il partito di Matteotti e quello di Mussolini pericolosamente amalgamati in un simile discorso. Ma, ancora piú pericolosamente, il linguaggio del Mrpp e del suo fronte militare antifascista e antisocialfascista si mescolerà quanto prima col fronte militare unico, in cui si ritrovano contemporaneamente la sinistra moderata (gruppo di Melo Antunes) e la destra militare propriamente detta (Pires Veloso, Firmino Miguel, Jaime Neves). Nel corso della giornata del 25 novembre un «comando operazionale costituito nell'ombra» in nome del fronte militare unico – secondo la definizione data piú tardi da «Le Monde» del 17 dicembre 1975 – riesce a disarmare, con duecento uomini dei Commandos d'Amadora, le forze della sinistra militare, quasi cinquanta volte superiori per numero, giocando sulla buona fede dei suoi principali responsabili, e in particolare di Otelo de Carvalho, la mente strategica della rivoluzione del 25 aprile 1974. Quando i principali capi della sinistra rivoluzionaria militare si ritroveranno imprigionati dai beneficiari di un'operazione condotta quasi illegalmente in nome della legalità e dell'ordine, il Mrpp, durante le settimane seguenti, coprirà le mura di Lisbona di manifesti che denunciano i rivoluzionari imprigionati come responsabili del «golpe socialfascista del 26 novembre». In tale situazione e con tale linguaggio si conclude la parabola liberatrice del movimento delle forze armate e del movimento popolare che l'ha accompagnato e ingrandito, nel Portogallo.

L'accusa di «socialfascismo» si ritorcerà ormai contro coloro che, nella sinistra moderata (gruppo di Antunes e partito socialista), avevano creduto di essere i primi beneficiari della «vittoria» del 25 novembre. Le forze politiche di destra e del centrodestra, con Sa Carmeiro, capo del partito popolare democratico, denunceranno simultaneamente il «socialfascismo» o il «socialimperialismo» del Pcp, e il «socialmarxismo» del Psp [«Le Monde», 16 febbraio 1976]. È con queste parole che esse partono alla conquista del potere.

Nel «racconto» demagogico in circolazione, i termini hanno cosí il curioso potere di generarsi e di *derivare*. Lo *spazio lessico*, come lo chiama il sociolinguista americano Carlos Otero, qui è stato intessuto da un processo narratore che ne ha rovesciato il senso: le parole stesse, che sono servite come armi per un'offensiva diretta contro la socialdemocrazia in Germania, attaccata cosí sulla sua sinistra, l'hanno colpita di rimbalzo, in Portogallo; ma questa volta con un'offensiva sferrata sulla sua destra. I termini 'destra' e 'sinistra', che ricalcavano la topografia delle camere successive dell'Assemblea Costituente, nella Francia del 1789, prima di essere generalizzati sulla scala dell'intero universo politico, ovunque, e sino all'Assemblea Costituente portoghese del 1975, sono ormai in preda a processi d'inversione o sovrapposizione, complessi e brutali insieme, sottili nelle loro implicazioni e semplici nei loro motivi – e crudeli, o cruenti, nei loro effetti. Quando la destra neofascista riaffiora in Portogallo, sotto la forma violenta di attentati o incendi, si etichetta con la sigla Elp (Exército de Liberação do Portugal), che riproduce, spostandoli, i termini dell'estrema sinistra rivoluzionaria in America latina (Fen, Eln), in Africa (Fln, Aln) o in Asia (Fnl, Alp). La demagogia della parola è sostituita

da una demagogia *scritta* o addirittura, in forma piú sommaria, semplicemente iscritta in forma succinta.

Questa topologia segreta, in cui si gioca a distanza allo scambio dei termini, dei segni e delle sigle, si aggiusta e si riferisce, per rimbalzi, a mezzo di referenziali sempre mobili e flessibili. Tanto diversi, per la loro flessibilità e mobilità, dalle «longitudini» dell'antica cartografia, quanto la nuova demagogia differisce da quella dei tempi di Oresme o di Etienne Marcel, di Pisistrato e di Alcibiade.

La «nuova demagogia», e la critica rivoluzionaria che vi si oppone, appartengono all'era di una prospettiva trasformazionista, come la vecchia demagogia nazionalista del primo dopoguerra in Occidente, contemporanea della rivoluzione d'Ottobre, suscitava il bisogno della ribellione surrealista. Ecco il tempo dei nuovi demagoghi – e si può intravedere l'approssimarsi del chiarimento teorico e critico che li metta a nudo. [J.-P. F.].

De Felice, R.
1968 *L'organizzazione dello Stato fascista (1925-1926)*, in *Mussolini*, Einaudi, Torino 1965-1974, vol. II, tomo II.

Dorso, G.
1949 *Mussolini alla conquista del potere*, Einaudi, Torino.

Grand Dictionnaire Universel
1866-76 *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle...*, Administration du Grand Dictionnaire Universel, Paris, 15 voll. piú 2 di supplemento.

Maurras, Ch.
1905 *Avenir de l'intelligence*, Fontemoing, Paris.

Mussolini, B.
1924 *Per la scomparsa del deputato Giacomo Matteotti*, in *Atti del Parlamento italiano. Camera dei deputati. Volume I: dal 27 maggio al 29 novembre 1924*, Tipografia della Camera dei deputati, Roma, p. 322; ora in Mussolini 1951-62, vol. XX pp. 326-27.
1925*a* Discorso del 3 gennaio, in *Atti del Parlamento italiano. Camera dei deputati. Volume III: dal 3 gennaio 1925 al 30 marzo 1925*, Tipografia della Camera dei deputati, Roma pp. 2028-32; ora *ibid.*, vol. XXI, pp. 235-41.
1925*b* *Intransigenza assoluta*, in «Il Popolo d'Italia», 23 giugno; ora *ibid.*, pp. 357-64.
1951-62 *Opera omnia*, La Fenice, Firenze.

Rauschning, H.
1938 *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im dritten Reich*, Europa Verlag, Zürich - New York.

Rocco, A.
1927 *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato liberale allo Stato fascista*, in «La Voce», Roma.

Roche, A.
1825 *Histoire de la Révolution française*, Raymond, Paris.

Il termine appare nelle prime lotte di classe (cfr. **classi**) verificatesi nella **storia**, al tempo di Pericle e di Clistene nell'antica Grecia. In quel contesto il demagogo rimaneva sospeso tra due situazioni: tra l'essere il capo del partito **popolare** in un movimento per l'instaurazione della democrazia (cfr. **democrazia/dittatura**) e il diventare un tiranno.

La demagogia oscilla pertanto, dalla sua origine, fra la tirannia e la democrazia in una funzione enigmatica (cfr. **enigma**), fra conservazione e **rivoluzione** in una **dialettica** la cui posta in gioco è lo **stato** (cfr. **potere/autorità**).

La non perfetta aderenza del termine 'demagogia' a un **significato** univoco ha potuto condurre ad operazioni di trasformazione del **linguaggio**, permettendo una trasmigrazione da un campo semantico all'altro. Le parole (cfr. **parola**) sottendono sempre meno delle idee (cfr. **idea**) e dei concetti (cfr. **concetto**), mentre vengono usate solo in un'economia puramente linguistica, nelle sole forme. In tal modo i significati si coniugano in maniera nuova, e al fatto democratico-rivoluzionario si aggiunge quello conservatore-totalitario, creando una identità (cfr. **identità/differenza**) antitetica. La contraddizione (cfr. **opposizione/contraddizione**) che si crea con una **struttura** che si pone come rivoluzionaria-conservatrice riesce a sovrapporsi, in non pochi casi nel Novecento, alle distinzioni preesistenti nei due termini e nelle realtà effettive.

cu-

Discriminazione

«Non comprare mai schiavi britannici, – scriveva Cicerone a un amico, – sono tutti fannulloni e stupidi». Ecco un bell'esempio di «discriminazione nel lavoro» ante litteram: i pregiudizi di quest'ordine spesso orientano scelte che pretenderebbero di essere realistiche in sommo grado, per esempio quando si riferiscono al rendimento che ci si attende da un operaio o da un impiegato. Ma la sola esistenza di un pregiudizio – tramite una *self-fulfilling prophecy* 'una profezia che si realizza da sola' – può giustificare, in una certa misura, la discriminazione. Ciò accade per quanto riguarda la promozione delle donne a posti direttivi: si ammetterà senza difficoltà che una donna ha bisogno di qualità di fermezza e autorità maggiori di quelle di un uomo per poter assolvere altrettanto bene funzioni direttive in questa società, che resta una società maschile. A parità di meriti essa è dunque «inferiore».

Una discriminazione certamente ancora piú tipica per la nostra epoca è la posizione di privilegio che il mercato del lavoro accorda ai quadri o specialisti giovani. Il deprezzamento subito dai cinquantenni o quarantenni è ben rispecchiato dal procedimento pubblicitario di un'organizzazione anglosassone che pubblica, nei giornali europei, annunzi che cominciano con la formula «Slightly used executives wanted». Gli *executives* che hanno superato la trentina sono dunque considerati merce d'occasione o di seconda mano. Ma se la giovinezza fa premio sul mercato del lavoro, in compenso è oggetto di discriminazione nella vita sociopolitica, dal momento che le si attribuiscono tendenze all'anarchia e alla ribellione; nei paesi latini come l'Italia o la Francia si parla correntemente di «razzismo contro i giovani». Le modalità della discriminazione sono innumerevoli, ma, come ricorda la lettera di Cicerone, la discriminazione razziale è quella piú caratteristica, piú diffusa e socialmente piú nefasta, ed è soprattutto di essa che qui si tratterà.

A titolo preliminare è necessario constatare che questi problemi sono resi confusi da una terminologia imprecisa e mutevole. È cosí che il termine 'antisemitismo', creato un secolo fa per indicare il razzismo antiebraico, dopo il 1945 è stato applicato a ogni forma di ostilità verso gli Ebrei, per cui si parla correntemente di antisemitismo teologico o metafisico o economico, di antisemitismo del medioevo o del mondo antico, ecc. Analogamente, in seguito il termine 'razzismo' è venuto a indicare i casi piú svariati di discriminazione (si osserverà che da un punto di vista etimologico 'razzismo contro i giovani' è un assurdo, dal momento che i figli riproducono «razzialmente» i loro genitori). Ci si può chiedere se l'ampliamento dell'accezione non sia da attribuire, almeno in parte, alla tendenza a diluire o attenuare l'inumanità del razzismo quale era stato praticato in Europa dal 1933 al 1945, e quindi a sentimenti di colpa che spingono ad eliminare il problema. In ogni caso oggi si parla correntemente e senza preoccuparsi delle contraddizioni di razzismo «fallocratico» o «sessuale», di razzismo dei padroni verso gli operai, e cosí via. A questo

proposito si può notare che anche se lo sguardo che il padrone posa sull'operaio non è radicalmente diverso da quello che l'occidentale gettava sul colonizzato (se si andrà a fondo della questione con ogni probabilità si troverà, alle origini, lo stesso genere di fenomeno emotivo), tuttavia esiste una differenza dottrinale che presenta un'importanza reale e degna di considerazione: in un caso si ammette un'ascendenza comune, nell'altro ci si vanta di un'ascendenza diversa, o almeno la si postula. D'altronde, la differenza non è soltanto dottrinale: nei fatti l'operaio o il contadino imborghesiti si integrano nella società in una maniera cui il negro o l'asiatico, e persino l'ebreo, non potrebbero mai aspirare, per non parlare della posizione, da questo punto di vista tutto sommato abbastanza comoda, dei giovani e delle donne.

Si può ora esaminare la questione dal punto di vista storico, anzitutto per quanto concerne le parole.

Per primo il termine 'antisemitismo'. Esso compare verso il 1880, in Germania, nell'epoca in cui si scatena una rumorosa campagna antiebraica. Appena due o tre anni dopo lo si ritrova nei lessici delle principali lingue europee, per indicare questo nuovo fenomeno delle campagne politiche caratterizzate da una razionalizzazione razziale. Circa nella stessa epoca un autore austriaco proponeva il termine 'semitofago'; si può dunque notare come l'attualità politica e sociale imponesse l'adozione di un nuovo termine. Quanto alla dottrina che voleva la razza semitica inferiore a quella ariana, datava dai decenni precedenti: il suo principale volgarizzatore fu il francese Ernest Renan. Del resto, pur stabilendo questa gerarchizzazione, Renan riteneva che gli ariani e i semiti fossero le due grandi razze nobili; tra di esse, secondo lui, la differenza fondamentale consisteva nel fatto che la seconda era la razza del genio religioso, la razza del passato, mentre la prima era la razza del genio scientifico, la razza del futuro. In generale, i sentimenti che gli autori del XIX e XX secolo provano per gli Ebrei sono complessi, e spesso comprendono una parte di ammirazione implicita o persino esplicita. L'ammirazione implicita è evidente in tutte le fantasie che, dai *Protocolli dei savi anziani di Sion* a *La mia lotta* (*Mein Kampf*), attribuiscono agli Ebrei la capacità di asservire a sé tutti i popoli della Terra. L'ammirazione esplicita può essere rilevata ad esempio nel cattolico francese Henri Gougenot des Mousseaux: «L'ebreo è un signore che la sua miseria oppresse, avvilí, offese in mille modi, e che si fa una maschera della sua sporcizia, ma egli sente il valore del suo sangue, e si risolleva al minimo soffio. Dunque lo vedrete rientrare nei diritti della sua nobiltà con la stessa facilità e disinvoltura con cui colui che per una notte gelida si sia coperto con la disgustosa coperta di una locanda all'alba lava il suo corpo e si rimette gli abiti del giorno prima» [1869, p. 386].

Gougenot des Mousseaux attribuiva questo nuovo splendore degli Ebrei alla loro superiorità insieme psichica e fisica, citava antropologi e medici e alla fine giungeva – nonostante il suo cattolicesimo – a un amalgama tra l'interpretazione teologica e l'interpretazione razziale diffusa nella letteratura antisemitica del XIX secolo. Tale sincretismo poteva spingersi molto lontano, fino all'«arianizzazione» di Gesú, poiché il Cristo non poteva essersi incarnato in

un Ebreo: il che è uno scandalo dal punto di vista teologico, cosí com'è una follia dal punto di vista antropologico. Il principale fautore di questa tesi fu l'inglese Houston Stewart Chamberlain, seguito, in questo, sia da Guglielmo II sia da Tolstoj; ma l'idea – decisamente internazionale – si trova già, in germe, nella filosofia di Fichte.

Ma, affinché la categoria di razza fosse in tal modo applicata agli Ebrei del presente e persino del passato, occorreva anzitutto che essa fosse elaborata in se stessa; il che conduce al punto essenziale del discorso.

Il termine 'razzismo' data dagli anni '30: come 'antisemitismo', è sorto per designare una nuova realtà politico-sociale, quella dei grandi stati europei che praticavano la discriminazione razziale. Tuttavia nessuno esiterà a chiamare retrospettivamente razzisti il conte di Gobineau o Lord Beaconsfield (per rimediare all'imprecisione semantica, autori anglosassoni hanno proposto di distinguere fra *racism* e *racialism*, che è la sua forma forte). Quanto al concetto di razza (umana), nella sua accezione scientifica moderna, fu proposto dall'erudito e viaggiatore francese François Bernier, in un articolo del «Journal des Sçavans» intitolato *Nouvelle division de la terre, par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent* [1684]. Si trattava dunque di una concezione spaziale e geografica del genere umano, che implicava a priori una confusione tra «razza» e «specie», e che sostituiva la concezione ebraico-cristiana, genealogica o storica. Bernier esitava fra quattro o cinque specie o razze umane, che si accontentava di descrivere dal punto di vista fisico. In piú punti si serviva di termini spregiativi o «bestializzanti»: gli asiatici hanno piccoli occhi porcini; al posto dei capelli i negri hanno una specie di lana che assomiglia al pelo dei nostri cani barboni; i Lapponi sono brutti animali. Confronti del genere erano invece risparmiati agli Europei. Nel XVIII secolo furono proposte numerose altre classificazioni, in particolare da Linneo, Buffon e Kant, e piú avanti si avrà occasione di tornarvi. Tutte comportavano un giudizio di valore, che di regola privilegiava la razza bianca. Leibniz sembra presentire il pericolo, metodologico e politico insieme, quando commenta la classificazione di Bernier: «Tutto questo non è un motivo per credere che tutti gli uomini che abitano sulla terra non appartengono alla stessa razza, modificata sotto i diversi climi» [1718, p. 38].

Detto questo, ne viene che il concetto moderno di razza umana, cosí come è servito, nel XIX e XX secolo in una società occidentale teoricamente ugualitaria (e questo punto ha la sua importanza), da fondamento pseudorazionale per il razzismo, si trova alla confluenza di tre grandi correnti d'idee, che sono, nella loro interazione: 1) le conseguenze tratte dal pensiero occidentale dalle grandi scoperte e dall'egemonia planetaria degli Europei; 2) certe caratteristiche dello spirito e dei metodi scientifici; 3) la reinterpretazione, di conseguenza, di diversi dati o tradizioni della storia europea.

Per quanto concerne il primo punto, il problema scaturisce subito con la scoperta del Nuovo Mondo e dei suoi abitanti: gli Indiani discendono veramente da Adamo? Menti originali come Paracelso o Giordano Bruno affermavano il contrario, e in questo modo si sono abbozzate le prime teorie «poligeniste».

Per parte loro i colonizzatori spagnoli tentarono di negare agli indigeni la qualità umana, paragonandoli a scimmie, o, meglio, invocando il famoso passo della *Politica* di Aristotele sugli schiavi per natura, e concludendo che nei loro confronti era permesso quasi tutto. All'occorrenza, il papa Paolo III e Filippo II di Spagna decretarono che erano «veri homines», capaci di ricevere la fede cristiana. La bolla corrispondente di Paolo III (1537) merita di essere citata, anche se i suoi effetti restarono limitati: «Il nemico dell'umanità... escogitò un procedimento inaudito per impedire che siano trasmesse ai popoli le divine parole della redenzione; ha ispirato ai suoi satelliti l'idea di proclamare che gli Indiani dell'Occidente e del Sud, come altri popoli recentemente scoperti, dovevano essere trattati come poveri bruti, creati per servirci, e che erano incapaci di diventare cristiani. Noi... tuttavia pensiamo che gli Indiani sono degli uomini, e che sono non soltanto capaci di capire la religione cattolica, ma anche, secondo le nostre informazioni, estremamente desiderosi di abbracciarla».

Dal punto di vista dottrinale, le religioni monoteistiche tendono a essere arazziste o antirazziste, per il semplice fatto che il mito di Adamo prescrive loro di essere «monogeniste».

Dopo aver illustrato la posizione universalistica che fu in genere quella della Chiesa di Roma, si può citare un passo caratteristico del *Talmūd* per quanto riguarda l'ebraismo: «Perché si insegna che tutti gli uomini discendono da Adamo? È perché nessuno possa dire a un altro: "Mio padre è piú grande del tuo"» [*Sanhedrin*, 59b]. Ma nella pratica si presentavano situazioni di ogni specie. Se tutti gli uomini discendono da Adamo (e dunque da Noè), tuttavia il cattivo comportamento di Cam e la sua seguente maledizione permettevano già a Filone d'Alessandria di contrapporre Cam a Sem come il male si contrappone al bene [*Problemi intorno alla Genesi*, II, 79]; d'altra parte egli fu proclamato antenato dei negri, e nei tempi moderni i teologi anglosassoni, in particolare, non hanno mancato di usare questo racconto come argomento per giustificare la schiavitú. Del resto non c'era affatto bisogno d'invocare l'offesa fatta al patriarca Noè, come mostra un curioso Vangelo apocrifo arabo del VI secolo, certamente d'ispirazione gnostica. Questo Vangelo racconta che Gesú, senza nessuna ragione, aveva trasformato dei bambini ebrei in capre: «Le donne, oltremodo stupite e piene di paura, corsero a prosternarsi davanti al Signore Gesú, dicendogli supplichevoli: – O nostro Signore Gesú, figlio di Maria, tu che sei veramente il buon pastore di Israele, abbi pietà delle tue serve, che stanno qui davanti a te, e che non hanno mai dubitato: perché tu, o Signore nostro, sei venuto per salvare e non per far perire!

«Rispose il Signore Gesú: – I figli di Israele sono tra i popoli sullo stesso piano degli Etiopi!» [*Vangelo dell'infanzia arabo siriaco*, XL, 1-2].

È abbastanza sorprendente vedere abbinati in questo modo i due gruppi umani che, nei tempi moderni, diventeranno le due categorie disprezzate, «razzizzate» e maltrattate per eccellenza, per essere in ultima istanza riunite dai «razziologi» universitario-nazisti nella stessa serie «psico-razziale», poiché da questo punto di vista gli Ebrei non sono che negri ben dotati [Keiter 1938-40, III, p. 428]. Occorre aggiungere che questo accostamento non data soltanto dal nazismo; Marcel Proust non fa forse dire al duca di Guermantes: «Non sono un feudale [antisemita]... andrei a spasso con un negro se fosse mio amico, e mi curerei dell'opinione del terzo o del quarto come di quelle del sultano» [Proust 1920, trad. it. p. 257]? Per tornare all'apocrifo del VI secolo, naturalmente non si tratta ancora di razzismo, perché nell'Islam medievale, per esempio, gli Ebrei o i negri convertiti potevano aspirare alle posizioni piú elevate. Analogamente, nel medioevo cristiano gli Ebrei convertiti, o i loro figli, potevano diventare vescovi, o persino papi (è questo il caso della famiglia ebraico-romana dei Pierleoni, nell'XI e XII secolo). Quanto ai negri e alle altre popolazioni esotiche, gli Europei non avevano praticamente contatti con loro. Ma quando, con le grandi scoperte, questi contatti si moltiplicarono, la terminologia che sorse parlò un altro linguaggio: niente di piú significativo del vocabolo internazionale 'mulatto', di origine portoghese (*mulo*, *mulato*), poiché fa capire che il negro sta al bianco come l'asino sta al cavallo, e che il loro prodotto è un ibrido, che potrebbe essere colpito da sterilità. In queste condizioni si tratta perlomeno di una sorta di protorazzismo. L'espressione potrebbe adattarsi anche a un fenomeno sociale di cui fu teatro la penisola iberica nei secoli XVI e XVII, e che a prima vista sembra testimoniare contro la datazione del razzismo precedentemente delineato. Ci si riferisce ai famosi statuti della *limpieza de sangre* 'purezza di sangue'.

Ecco in poche parole di che cosa si trattava.

Quando, nel 1492, con la caduta del regno di Granada, la Spagna diventò interamente cristiana, gli Ebrei e i musulmani che non andarono in esilio dovettero convertirsi. In tali condizioni la sincerità delle loro conversioni dava adito a dubbi. Nel corso di alcune generazioni l'Inquisizione spagnola giunse a estirpare le pratiche di «marranismo» (criptoebraismo), ma i sospetti popolari e le gelosie che continuavano a circondare questi «nuovi cristiani» condussero, una città dopo l'altra e una diocesi dopo l'altra, in virtú di un consenso dapprima spontaneo, a statuti secondo i quali costoro non potevano pretendere di essere ammessi negli ordini cavallereschi e negli ordini religiosi, e, piú in generale, a posizioni d'influenza o di autorità. I nuovi cristiani diventarono, dunque, una casta disprezzata: si ammetteva che l'infedeltà dei loro antenati aveva macchiato il loro sangue una volta per tutte. Un'ossessione genealogica s'impadroní della Spagna e (in misura minore) del Portogallo; per ogni posto o posizione onorifica bisognava produrre un albero genealogico completo e senza macchia. C'è dunque una somiglianza con le Leggi di Norimberga, anche se i matrimoni tra i *vecchi* e i *nuovi* cristiani non erano proibiti, sebbene a partire dalla fine del XVI secolo diventassero del tutto rari. Certe analogie sono aneddotiche; è cosí che gli inquisitori del XVI secolo – proprio come i giuristi del partito nazional-socialista – dovettero risolvere il caso di una nutrice di origine impura che aveva allattato un neonato di «buone origini» [Poliakov 1955-61, trad. it. II, p. 305]. Pratiche come queste, che ridicolizzavano (è il meno che si possa dire) l'universalismo cristiano, non dovrebbero essere chiamate razziste? Si può obiettare che non si tratta affatto della stessa

cosa, poiché la qualità della fede cristiana dei convertiti poteva essere sospettata molto legittimamente d'insincerità, almeno all'inizio, e fu soltanto parecchie generazioni piú tardi che essi diventarono buoni cattolici non meno dei vecchi cristiani. Vale dunque la pena di riflettere sulla questione, che, in ogni caso, mostra la diversità delle situazioni storico-sociali e il modo in cui escono dalle cornici concettuali.

Il razzismo occidentale può anche essere confrontato con il sistema delle caste, quale era ad esempio in vigore in India. Queste sono comunque le differenze che si incontrano: nella società indiana, che era gerarchizzata, il paria era integrato nella sua casta, che aveva una funzione definita e necessaria nel seno dell'organismo sociale. Per quanto bassa sia la casta, non si può immaginare di vedere i membri di altre caste pretendere la sua eliminazione. Invece nella società occidentale moderna, che teoricamente è ugualitaria, e dove l'individuo prevale sul gruppo, il bersaglio prediletto del razzismo è uno straniero, che è facile sfruttare. Anche se è socialmente ed economicamente indispensabile, è al massimo tollerato. I razzisti integrali lo dichiarano nocivo per l'organismo sociale e «inassimilabile», e pretendono la sua espulsione. Dunque tutto avviene come se la società occidentale, dopo aver abolito le vecchie gerarchie feudali, fosse giunta a improvvisare un nuovo principio di gerarchizzazione o discriminazione, che rischia di diventare piú anarchico e crudele. «Scacciate la natura, tornerà al galoppo», dice la saggezza popolare. Tocqueville lo ha detto ancora meglio, riflettendo sulla situazione dei negri negli Stati Uniti: «Nel Sud, dove la schiavitú esiste ancora, si tengono i negri meno accuratamente in disparte; essi condividono qualche volta i lavori dei bianchi e i loro piaceri; si consente fino ad un certo punto di mescolarsi con loro; la legislazione è piú dura a loro riguardo, ma le abitudini sono piú tolleranti e piú dolci. Nel Sud, il padrone non teme di elevare fino a sé il proprio schiavo, perché sa che potrà sempre, se lo vuole, rigettarlo nella polvere. Nel Nord, il bianco non scorge piú distintamente la barriera che deve separarlo da una razza avvilita, e si allontana dal negro, con tanta piú cura quanto piú teme di arrivare un giorno a confondersi con lui» [Tocqueville 1835-40, trad. it. p. 404].

Dopo queste digressioni comparative, si riprenda ora il cammino attraverso la storia europea.

Lo spettacolo della diversità delle culture, degli uomini nudi delle foreste tropicali o dei «brutti animali» subartici di Bernier dava origine alle favole piú stravaganti, che in seguito gli eruditi e i filosofi dei lumi integreranno nei loro sistemi. Un esempio eccellente è offerto da Linneo, il principe dei classificatori, colui che per primo osò introdurre l'uomo nella zoologia: «Dio creò e Linneo classificò», si diceva. Ora, questo illustre svedese distingueva anzitutto, nel genere *Homo*, fra l'uomo notturno (*Orang-Outang*?) e l'uomo diurno, *Homo sapiens*; poi, entro quest'ultima specie, distingueva tra l'*Homo monstruosus*, l'*Homo ferus* (anch'esso mostruoso, perché «muto, quadrupede e villoso») e gli uomini in qualche modo normali. Infine, divideva questi uomini autentici in quattro gruppi, che andavano dall'uomo europeo, ingegnoso, inventivo, bianco, sanguigno, governato dalle leggi, all'uomo africano, scaltro, pigro, negligente, nero, flemmatico, governato dalla volontà dispotica dei suoi padroni [Linneo 1735]. È evidente il contrasto che Linneo stabiliva fra il bianco e il negro. Pur essendo monogenista, da quel buon cristiano che era, Linneo scriveva anche che nel giudicare la diversità che esiste fra l'Europeo e l'Ottentotto «sarebbe difficile persuadersi che derivano dalla stessa origine» [Poliakov 1973, p. 158]. E quando, attraverso l'Europa erudita, corse voce che il francese Réaumur era riuscito a far fecondare una gallina da un coniglio, egli scrisse che non si dovevano trarre conseguenze generali da casi del genere: «In effetti se ne potrebbero trarre le conseguenze piú terribili; per quanto riguarda il genere umano, si avrebbero motivi di pensare che i mori [negri] hanno un'origine piuttosto bizzarra, che per parte mia mi rifiuto di attribuire loro» [*ibid.*, p. 349].

Si penetra cosí nella zona calda dell'antropologia dell'illuminismo, quella in cui, per ragioni che forse la psicanalisi può spiegare, si manifestava il desiderio di animalizzare i negri. Johan Fabricius, un allievo di Linneo, si impadroniva delle sue allusioni per affermare: «In Africa si trovano negri e scimmie antropoidi; nell'America meridionale, sotto lo stesso clima, mancano gli uni e le altre; non ne consegue forse che gli uomini neri sono il risultato di un incrocio tra scimmie e uomini bianchi?» [1781, p. 328].

Linneo rappresenta certamente la tendenza dominante dell'illuminismo. Per quanto riguarda la Francia, ci fu anzitutto il caso singolare di Voltaire, la cui giudeofobia, che scandalizzava già i suoi contemporanei, era uguagliata soltanto dal suo disprezzo forsennato per i negri, che chiamava «animali» e ai quali pare attribuisse anch'egli un'origine dubbia: «Gli uomini [bianchi]... mi sembrano superiori ai negri quanto questi alle scimmie, e le scimmie alle ostriche», scriveva in particolare [1734, trad. it. p. 162]. Il suo grande avversario, Rousseau, che si assunse la difesa dei «selvaggi», sceglieva tuttavia l'oggetto della sua pedagogia, *Emile* [1762], tra i Francesi, poiché gli sembrava che l'organizzazione del cervello fosse meno perfetta ai due estremi e che né i negri né i Lapponi avessero l'intelligenza degli Europei. Per l'Inghilterra si possono prendere i due grandi nomi di John Locke e David Hume. Filosoficamente parlando, la teoria lockiana della «tabula rasa» sembra escludere ogni razzismo; ma Locke condivide i pregiudizi del suo tempo, quando osserva, nell'*Essay on Human Understanding* [1694], che «il bambino vi potrà dimostrare che un negro non è un uomo, perché il color bianco è una delle idee semplici costanti di quell'idea complessa che egli chiama uomo» (trad. it. IV, p. 116); e, ancora di piú, quando dice che «il fanciullo sa con tutta certezza che la sua nutrice non è... il negro di cui ha paura» [*ibid.*, I, p. 57]. Quanto a Hume, afferma esplicitamente che propende «a ritenere che i negri ed in generale tutte le altre specie di uomini... siano naturalmente inferiori ai bianchi. Non è mai esistita una nazione civilizzata che non sia stata di razza bianca e nemmeno è esistito qualche individuo eminente nell'azione o nella speculazione che non sia stato bianco» [1748, trad. it. pp. 399-400].

Ancora piú interessanti sono le testimonianze dei due principali pensatori dell'*Aufklärung* tedesca. Anzitutto Herder, che, di professione pastore, nella

questione di cui ci si sta occupando tentava l'impossibile conciliazione del principio cristiano con le idee antropologiche del suo tempo. Cosí, a proposito dei negri, Herder scriveva che «il negro non ha meno diritto di dare ai suoi selvaggi oppressori i nomi spregiativi di albini e di demoni bianchi di quanto noi abbiamo il diritto di prenderlo come simbolo del male e come discendente di Cam, disonorato dalla maledizione di suo padre» [1784-91, libro VI, IV]. Dopo di che Herder si impegnava a descrivere la stupidità «costituzionale» del negro; tuttavia, «lungi dal disprezzarlo, sappiamo compiangerlo, e rendere grazie all'autore di tutte le cose» [*ibid.*]. Il farisaismo di Herder risulta ancora meglio da questa ambigua professione di fede: «Lo storico dell'umanità si guarderà dal preferire una razza esclusiva, per sacrificarle quelle a cui il loro stato ha rifiutato lo stesso grado di gloria o di fortuna. Siamo liberi di rallegrarci perché il mondo romano è stato rigenerato da una razza come quella dei germani, forte, bella, nobile nella sua cultura, casta nei suoi costumi, piena di onore, di generosità e lealtà. Ma per questo la considereremo come il popolo eletto d'Europa? Non sarebbe, il nostro, il vile orgoglio di un barbaro?» [*ibid.*, libro XVI, XII].

Kant è meno contraddittorio, perché meno rispettoso della posizione cristiana tradizionale. A proposito delle relazioni fra le grandi razze umane, si esprime cosí: «Si può verosimilmente affermare che la mescolanza delle stirpi (a causa di grandi conquiste), attenuando a poco a poco i caratteri distintivi, non è vantaggiosa per il genere umano, a prescindere da ogni preteso filantropismo» [1798, trad. it. p. 743]. Spiega inoltre che in caso di mescolanza la «buona» razza umana si degrada, senza che quella «cattiva» migliori in proporzione. Dal punto di vista psicologico, questa posizione può essere forse spiegata con la critica a cui egli sottoponeva l'*opus magnum* filosofico di Herder, dove condannava ogni mescolanza tra le specie con un orrore veramente biblico, sostenendo che l'idea di rapporti tra le specie – e che una specie sarebbe il risultato di un'altra, e tutte di una sola, o che tutte si sarebbero originate dal seno prolifico di una Madre universale – sarebbe cosí mostruosa che la ragione arretrerebbe di fronte ad essa.

Il concetto di *specie* ha dunque contaminato in Kant (che in linea di principio era monogenista) quello di *razza*? Si osserverà che all'occorrenza la morale da trarre dipende dal tracciato di una frontiera: la si sposti di un grado, e l'umanesimo diventa razzismo. È precisamente quello che è accaduto, isteric amente, alle nascenti scienze dell'uomo; poiché Kant è stato l'epistemologo classico dell'illuminismo (e lo è stato specialmente in materia di antropologia fisica), si dovrà ora considerare il secondo fattore delle gerarchizzazioni razziali, che è rappresentato dalla nuova mentalità scientifica.

A grandi linee, il processo fu il seguente.

Modellandosi per quanto era possibile sulle prestigiose scienze fisiche, che si presumeva avessero bene decifrato le «leggi della natura», le scienze della vita e dell'uomo tendevano ad attribuire ai caratteri mentali e morali la stessa fissità ereditaria che poteva essere osservata nel caso dei caratteri fisici. Sta di fatto che le descrizioni andavano dal fisico, dal visibile (misurabile e tangibile) al mentale e invisibile, come accade in Linneo. Al limite, si tenderà ad apprendere l'anima attraverso il corpo, a meno di «non trovare l'anima in cima al bisturi». Poiché il negro resta nero ereditariamente, resterà pigro e negligente ereditariamente; dunque in qualche modo è scientificamente irrecuperabile: questo è l'implacabile verdetto delle leggi della natura. È questo, è questa visione deterministica che pare costituire la caratteristica per eccellenza, il tratto topico del razzismo. Le altre culture umane, nel tempo o nello spazio, non hanno conosciuto nulla di simile.

E tuttavia a partire da questa concezione potevano essere tratte diverse conclusioni pratiche. Se Kant non si aspettava niente di buono dalla mescolanza delle razze, al contrario l'ideologo Pierre Cabanis [1802], da figlio devoto della rivoluzione del 1789, la caldeggiava al fine di correggere l'opera della natura (vale a dire l'ineguaglianza razziale) e per poter instaurare una perfetta uguaglianza tra gli uomini. E che dire di Buffon, grande rivale di Linneo, seguace della teoria dei climi, per il quale l'uomo bianco è la norma e l'uomo di colore uno spiacevole caso di «degenerazione», che peraltro potrebbe ritornare alla norma bianca in un clima temperato? Qui pare che il criterio dell'«irrecuperabilità» venga meno, benché la recuperabilità fosse piuttosto teorica, dal momento che si estendeva almeno a parecchie generazioni. Per di piú un esperimento che Buffon proponeva al fine di verificare e precisare le sue concezioni era segnato da un'illogicità che rivela una sorta d'incoscienza razzista e che suggerisce un altro criterio possibile: quello di un trattamento differenziale, o di una «bestializzazione» dei negri. Ecco infatti l'esperimento in questione, destinato a stabilire i tempi della degenerazione: «Per fare l'esperimento del cambiamento di colore nella specie umana, bisognerebbe trasportare alcuni individui di questa razza nera del Senegal in Danimarca, dove l'uomo ha comunemente la pelle bianca, i capelli biondi, gli occhi azzurri, e quindi la differenza di sangue e il contrasto di colore sono massimi. Bisognerebbe isolare questi negri con le loro famiglie e conservare accuratamente la loro razza, senza permettere loro di incrociarla: è questo l'unico mezzo che si potrebbe usare per sapere quanto tempo occorrerebbe per reintegrare in questo senso la natura dell'uomo, e, per la stessa ragione, quanto tempo occorse per trasformarla da bianca in nera» [Buffon 1749-1804, XIV, pp. 311 sgg.].

«È questo l'unico mezzo»! Dunque a Buffon non viene neanche in mente che ne esiste un altro, un mezzo che sarebbe piú logico e piú sicuro, cioè trasportare i Danesi nel Senegal, nelle stesse condizioni. I soggetti di un esperimento, le cavie, non possono essere che dei negri. Il razzismo scientifico moderno è anche questo. Ed è possibile vedere come i fatti – come quasi sempre accade – fuoriescano dalle cornici concettuali.

Il passaggio dalla mentalità dell'età della fede a quella dell'età della scienza, con l'espulsione del «soprannaturale» che ne consegue, può ancora essere illustrato, in questo contesto, con l'evoluzione delle teorie relative al «sangue blu» della nobiltà. Fino al XVIII secolo per i teorici influenti era chiaro che «quando un re rende qualcuno nobile le sue parole hanno degli effetti, *dixit*

et facta sunt, poiché è l'immagine di Dio in terra» [La Roque de la Lontière 1681, ed. 1735, p. 181]. Ed ecco invece che cosa pensa un «moderno», il conte di Boulainvilliers (il traduttore di Spinoza): «Tutto il favore dei monarchi non può comunicare che titoli o privilegi, non può far scorrere nelle vene un sangue diverso da quello che vi è naturale» [1727, III, p. 84]. È importante notare che in questo modo venne avviata la famosa «polemica delle due razze», che contrapponeva una nobiltà che pretendeva di essere *franca* a una borghesia che sarebbe stata *gallica*. L'internazionale dei re applicò immediatamente questa concezione alla rivoluzione francese, come informa una lettera di Caterina II di Russia del 1793: «Sapete che cos'è che vedete in Francia? Sono i Galli che hanno cercato di scacciare i Franchi; ma voi vedrete ritornare i Franchi, e le bestie feroci avide di sangue umano saranno sterminate oppure costrette a nascondersi dove potranno».

Si giunge cosí al terzo e ultimo fattore del razzismo moderno, al quale corrisponde un nuovo spostamento della «frontiera razziale», che con la rivoluzione francese comincia a essere tracciata all'*interno* della razza bianca. Le guerre napoleoniche stimolano questa tendenza, e subito dopo il 1815 è su scala europea, col duplice favore della fortuna dei nazionalismi e dello scientismo romantico, che la razza bianca, detta anche «razza naturale», si trova a essere suddivisa in sottorazze, dette «razze storiche». Si crede di avere allora scoperto un indice infallibile nelle famiglie linguistiche. Questi fenomeni sono surdeterminati dalla trasposizione degli Ebrei, poco prima considerati come una nazione di razza bianca che un Kant o un Voltaire scongiuravano di rinunziare alle sue credenze barbare, nella categoria inventata ad hoc della «razza semitica». Questa trasposizione si spiega anche con la loro emancipazione, poiché dal momento in cui l'Ebreo cessa di costituire l'oggetto delle discriminazioni medievali perde le sue caratteristiche distintive piú evidenti (abbigliamento, luogo di residenza, mestiere) e comincia a essere irriconoscibile, «invisibile», allora si è tentati di imputargli una razza distintiva, inferiore per definizione alla pretesa «razza ariana» – cosa che alla fine porterà a nuove discriminazioni.

Dunque, se il XVIII secolo aveva montato l'armatura concettuale, il XIX perfezionò il sistema razziale e, in un certo senso, lo rese delirante.

Infatti: 1) i classificatori dell'illuminismo traevano conclusioni errate e preconcette da certe variazioni somatiche reali e vistose, che si accompagnavano a differenze culturali radicali. Non potendo invocare né le une né le altre, quelli del XIX secolo erano ridotti a inventare il fantasma di un «essere razziale» invisibile a occhio nudo, ed è perciò che le descrizioni classiche, dalla *France juive* di Drumont a *La mia lotta* di Hitler, attribuiscono agli Ebrei soltanto tare morali o mentali. 2) Le idee relative al ruolo storico o storiosofico della «razza», sparse in certi scritti del XVIII secolo, sono sistematizzate nel XIX, per accordarle, al limite, la funzione attribuita poc'anzi alla provvidenza divina, nella sua qualità di chiave della storia universale. Ciò accade in Gobineau e in Lord Beaconsfield. Ma né Renan, né Taine, né Hegel, per esempio, sono immuni da speculazioni di questo tipo.

Sul piano scientifico-ideologico, il pensiero occidentale del XIX secolo in genere è segnato da un razzismo la cui virulenza varia non soltanto secondo i temperamenti individuali, ma anche secondo le concezioni che fanno successivamente testo nelle diverse scienze della vita e dell'uomo. D'altra parte questa virulenza varia anche secondo i paesi, e proprio quei paesi che si presume siano alla testa del progresso scientifico (Germania, Francia, Inghilterra) ne sono particolarmente affetti. Per esempio i Russi non osano neanche pretendersi «ariani», e in Italia Carlo Cattaneo e Carlo Troia, seguiti da Cesare Lombroso e Giuseppe Sergi, sono stati i primi a farsi beffe della tesi della superiorità ariana [cfr. Poliakov 1973, pp. 82-84]. D'altronde alla fine del XIX secolo comincia ad abbozzarsi una critica generale, dovuta all'arricchimento delle conoscenze antropologiche, e, da Marx a Weber, allo sviluppo delle nuove teorie sociologiche. Ma questa critica tarda a penetrare nel grande pubblico, al punto che è necessaria, mezzo secolo dopo, la tragica lezione pratica offerta dalla Germania nazista e (in grado minore) dall'Italia fascista, perché la discriminazione razziale diventi una pratica riprovata dagli intellettuali piú influenti e condannata dalle legislazioni – peraltro senza scomparire interamente, come tutti sanno.

Finora si sono esposte soprattutto le posizioni teoriche, poiché sono il tratto distintivo del razzismo cosí come è opportuno intenderlo, vale a dire in senso stretto. I substrati emozionali elementari (inconsci) sono con ogni probabilità gli stessi in tutte le forme di ostilità, in tutti gli odi collettivi o di altro genere e in tutte le forme di rivalità. Potrebbero essere spiegati con l'*intolleranza dell'alterità*: è in questo senso, e soltanto in questo, che l'estensione del concetto di razzismo a ogni specie di conflitto e di discriminazione potrebbe essere giustificata.

Quanto alla fonte dinamica di tali substrati, allo stato attuale delle conoscenze non si dispone, in proposito, che di teorie psicanalitiche ardue e poco suscettibili di controllo sperimentale, le quali potrebbero essere riassunte nel modo seguente: si suppone, in genere, che l'*individuazione* personale (presa di coscienza di sé) avvenga a prezzo di crudeli frustrazioni nell'essere umano giovanissimo, che prima viveva nell'ignoranza dei suoi limiti rispetto all'universo, in un confuso ma beato sentimento di pienezza e di onnipotenza (paradiso della prima infanzia). Questa individuazione consegue (o è accompagnata) dalla percezione ansiogena dell'altro: «Il tu è piú vecchio dell'Io», diceva Nietzsche. Tuttavia sopravvive sempre, in qualche parte dell'organizzazione psichica, il desiderio di ritrovare il paradiso perduto, vale a dire, in definitiva, di tornare a immergersi nel corpo della madre – che equivarrebbe a un desiderio di inghiottimento, di distruzione dell'Io, di felicità crepuscolare e terrorizzante. Donde l'universalità della proibizione dell'incesto. In queste condizioni, la presa di coscienza della propria individualità farebbe nascere una fondamentale ambivalenza: l'altro, il temibile terzo (il padre), che impedisce la realizzazione di questo desiderio terrificante, sarebbe insieme venerato e odiato; presenterebbe un lato «buono» e uno «cattivo», strettamente uniti l'uno all'altro. Questa ambivalenza persisterebbe per tutta la vita, non fosse

altro che in una forma latente, e starebbe alla base di parecchie ideologie, anche e in primo luogo del razzismo. In questa prospettiva sarebbe dunque il lato «cattivo» dell'altro, percepito come un'essenza interamente differente, come una «specie nemica», se si vuole, a essere rigettato e odiato, come per far valere meglio il rispetto e l'affetto provati per il lato «buono», per esempio per il modello paterno con cui ci si vuole identificare, al tempo della costruzione dell'Io.

Ma l'inconscio non s'inganna, e questo vettore degli affetti rimossi che può essere la lingua correttamente intesa lo mostra, quando rivela che lo strano, l'inquietante altro (*das Unheimliche*), quando si sonda questa rappresentazione fino in fondo, non è altro che un ri-conosciuto, intimo e familiare (*das Heimliche*), non è, in ultima istanza arcaica, che il corpo della madre a cui si aspira, ma che è diventato un incestuoso frutto proibito. È cosí che la coincidenza degli opposti *heimlich-unheimlich* punta verso la scissione originaria dell'altro in un lato «buono» e uno «cattivo». Al limite i tratti piú salienti del regime hitleriano, cioè il culto del capo e della razza da un lato, la distruzione di popoli interi nei campi della morte dall'altro, sarebbero l'espressione ultima di questa schizofrenia. [L. P.].

Bernier, F.
1684 *Nouvelle division de la terre, par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent*, in «Journal des Sçavans», 24 aprile.

Boulainvilliers, H.
1727 *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, La Haye et Amsterdam.

Buffon, G.-L. Leclerc, conte di
1749-1804 *Histoire naturelle, générale et particulière*, 44 voll., Imprimerie Royale, Paris.

Cabanis, P.-J.-G.
1802 *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Crapart, Caille et Ravier, Paris.

Fabricius, J. Ch.
1781 *Betrachtungen über die allgemeinen Einrichtungen in der Natur*, Campe, Hamburg.

Gougenot des Mousseaux, R.
1869 *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, Plon, Paris.

Herder, J. G.
1784-91 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 3 voll., Hartknoch, Riga und Leipzig.

Hume, D.
1748 *Of National Characters*, in *Three Essays, Moral and Political: never before published*, Millar, London (trad. it. in *Saggi e trattati morali letterari politici e economici*, Utet, Torino 1974, pp. 388-407).

Kant, I.
1798 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Nicolovius, Königsberg (trad. it. in *Scritti morali*, Utet, Torino 1970).

Keiter, F.
1938-40 *Rasse und Kultur. Eine Kulturbilanz der Menschenrassen als Weg zur Rassenseelenkunde*, 3 voll., Enke, Stuttgart.

La Roque de la Lontière, G.-A. de
1681 *Traité de la noblesse et de toutes ses différentes espèces*, Michallet, Paris; ed. Le Boucher et Jore, Rouen 1735.

Leibniz, G.
1718 *Otium Hanoveranum sive Miscellanea*, Martin, Leipzig.

Linneo (C. von Linné)
1735 *Systema Naturae...*, Haak, Leiden.

Locke, J.
1694 *An Essay on Human Understanding*, Ballet, London 1694² (trad. it. Laterza, Bari 1972).

Poliakov, L.
1955-61 *Histoire de l'antisémitisme*, 2 voll., Calmann-Lévy, Paris (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1974).
1973 *Le mythe aryen*, Paris.

Proust, M.
1920 *La côté de Guermantes*, Editions de la «Nouvelle Revue Française», Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1973).

Rousseau, J.-J.
1762 *Emile, ou de l'éducation*, Néaulme, La Haye (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1975).

Tocqueville, A. de
1835-40 *De la démocratie en Amérique*, Gosselin, Paris (trad. it. in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1973²).

Voltaire (F.-M. Arouet)
[1734] *Traité de Métaphysique*, in *Œuvres complètes*, vol. XXXII, Imprimerie de la Société Littéraire-typographique, Kehl 1785-89 (trad. it. in *Scritti filosofici*, vol. I, Laterza, Bari 1972, pp. 125-96).

Ogni discriminazione porta con sé l'alterità, il diverso, la **marginalità**. In tal modo si può parlare di discriminazioni tra vecchi (cfr. **vecchiaia**) e giovani, tra uomo e donna (cfr. **donna, uomo e donna**), tra ricco e povero (cfr. **ricchezza, povertà**), ecc. Tuttavia la forma piú grave, storicamente, è stata la discriminazione di **razza** o razziale al cui interno occupano una posizione privilegiata il razzismo antisemita e quello contro i negri. Di entrambi esistono tracce antiche: mentre il primo è stato vagamente presente in tutto il medioevo, il secondo risale al tempo delle scoperte (cfr. **innovazione/scoperta**) geografiche. Allora si discusse a lungo se i negri, e le altre razze «inferiori», avessero un'anima e se fossero parte della **specie** umana e discendenti di Adamo. Nei confronti degli Ebrei la discriminazione socio-religiosa rimase dominante sino all'avvento delle borghesie (cfr. **borghesi/borghesia**) nazionali (cfr. **nazione**) dell'epoca illuministica e dell'Ottocento. Il nuovo aggregato politico dello **Stato**, basato su una nuova concezione del **mondo** e delle relazioni tra gli uomini, per la propria completa affermazione si diede a postulare con classificazioni (cfr. **sistematica e classificazione**) scientifiche sia i livelli di cultura (cfr. **cultura/culture**) e di **civiltà** dei vari popoli sia le caratteristiche genetiche ed ereditarie (cfr. **gene, eredità**) delle pretese varie specie di **homo** dal punto di vista dell'apparato biologico e mentale (cfr. **individualità biologica, mente**). Ma, al fondo dei substrati elementari dell'**inconscio**, la discriminazione scaturisce dall'intolleranza dell'alterità che si genera nel processo di identificazione individuale. L'angoscia (cfr. **angoscia/colpa**) di non potersi unire alla propria origine (la madre), da cui la proibizione dell'**incesto**, e la presenza frustrante del padre (cfr. **castrazione e complesso, desiderio**), genererebbe questa ambivalenza di identificazione/negazione (buono-cattivo) (cfr. **identificazione/transfert**) propria della discriminazione, tesa a diventare una forma di schizofrenia.

Repressione

1. Nel 1684 il termine 'repressione' non compare nel *Dictionnaire Universel* di Antoine Furetière, che pur afferma di contenere «indistintamente tutte le parole francesi». Malgrado una fugace apparizione fin dal XVI secolo in un modesto «dizionario» di Monet, e fin dal secolo precedente in Pierre de Lanoy, vi è in questa parola una certa impronta di modernità. Si tratta di misurarne le frontiere del significato e di comprendere come esse si siano definite, nell'una o nell'altra delle lingue europee, e come al tempo stesso l'area di diffusione del termine sia giunta a superare tali limiti, estendendosi alle cinque lingue occidentali. A Vienna, in tedesco, la repressione si interiorizza: appartiene ormai, nel XX secolo, alla problematica della psiche inconscia nei suoi rapporti con l'Io e con quell'ambigua istanza che il lessico freudiano designa come Super-io. Si è lontani dall'iniziale e molto ristretto significato latino: far arretrare.

Nel 1853, sedati da un anno i moti repubblicani di Parigi, l'istituzione creata dal cardinale Richelieu per porre sotto controllo la lingua francese, cioè l'Académie, integra in sé la repressione. Nel frattempo ha avuto lugo quella che Robespierre ha chiamato la guerra della libertà, la rivoluzione francese. Questa terribile guerra della libertà contro la tirannia, sempre secondo la sua definizione, ha forse avuto l'effetto di rendere enunciabile la pratica repressiva del potere, che gli è del resto ben anteriore? In essa vi è indubbiamente qualcosa che getta nuova luce su tale pratica, allora denunziata e al tempo stesso ampliata e parzialmente abolita.

2. Furetière ignora la 'repressione', ma sa cosa significa 'reprimere': «Ci sono voluti gli eserciti per reprimere l'audacia, l'insolenza degli eretici, dei sediziosi». Vi è in Montesquieu, nell'*Esprit des loix* una breve e folgorante teoria dei motivi repressivi: «La vergogna e il timore del biasimo costituiscono dei freni sufficienti ad arrestare molti delitti» [1748, trad. it. I, p. 168]. «Dire che la religione non costituisce un freno perché non sempre vi riesce, è come dire che anche le leggi civili non lo sono» [*ibid.*, II, p. 93]. Tali intuizioni portano a curiosi paradossi quando, trattando degli assassinî politici ordinati dagli imperatori romani, Montesquieu si pone il problema: «Non troviamo nulla di simile nei nostri storici moderni. Ciò... deve essere attribuito a costumi piú miti e a una religione piú repressiva» [1734, trad. it. p. 90]. Questa prospettiva, nei suoi contrasti, sbocca in un paradosso degno di Russell: meno repressione – meno «repressivo» –, dunque piú repressione. Ma l'inverso – piú «repressivo» (religioso) e dunque meno repressione (statale) – sarebbe altrettanto valido? Ecco un'altra variazione paradossale: in una repubblica, riprende l'*Esprit des loix*, non esiste «una forza repressiva cosí potente come negli altri governi» [1748, trad. it. I, p. 126]. Ma proprio nello straordinario discorso in cui Robespierre esamina ciò che egli chiama «l'essenza della repubblica o della democrazia» compare questa piccola frase: «Tutte le cose che tendono a concentrare le passioni verso l'abiezione dell'io

individuale, a risvegliare l'interesse per le piccole cause ed il disprezzo per quelle grandi, devono essere da voi respinte o represse» [1794*a*, trad. it. p. 163].

3. La logica di ciò che si può ben definire il *paradosso della repressione* conduce dunque non nella direzione degli assassinî commessi dagli imperatori ma in quella di due regioni paradossali. Da un lato quella della religione «piú repressiva», che avrebbe diminuito gli assassinî del potere repressivo; dall'altro quella della forza «meno repressiva» che sarebbe propria della repubblica, benché l'«essenza» di questa sia di reprimere «l'abiezione dell'io». Nel «sistema instaurato con la Rivoluzione francese», proseguiva Robespierre, «ciò che è immorale è impolitico... ciò che è atto a corrompere è controrivoluzionario. La debolezza, i vizi... sono la strada della monarchia» [*ibid.*].

«Coloro che scrivono debbono chiedere a un giacobino il permesso di pensare, e gli altri il permesso di leggere». Qui non è Robespierre che parla, ma Voltaire [1756, trad. it. III, p. 313]. E il giacobino di cui si tratta non è quello della Société des amis de la liberté et de l'égalité, detta Club dei giacobini, ma quello dei conventi di Saint-Jacques, divenuti nel XVIII secolo sedi dell'Inquisizione. Nell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* Voltaire racconta gli sviluppi di questo «tribunale che giudica i pensieri degli uomini» [*ibid.*, p. 305] e ne traccia brevemente le tappe. Nascita verso il 1200, con Innocenzo III. Istituzione propriamente politica nel 1244, quando Federico II di Svevia nei suoi editti di Pavia ordina di «dare alle fiamme coloro che gli inquisitori avessero condannato» [*ibid.*, pp. 305-6]. Introduzione in Francia nel 1255, sotto Luigi IX, da parte del papa Alessandro III (ma «ben presto la ribellione di tutti gli animi lasciò a quei monaci soltanto un titolo inutile» [*ibid.*, p. 306]). Introduzione a Venezia nel 1289, cinque secoli prima della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Irruzione in forze, nella Spagna della definitiva riconquista, dopo la presa di Granada. Voltaire cerca di tradurne in cifre gli effetti immediati: al solo Torquemada vanno attribuiti ottantamila processi; seimila persone vengono bruciate vive sui roghi. L'Inquisizione, egli precisa, «è stata meno crudele a Roma e in Italia, dove gli ebrei godono di grandi privilegi» [*ibid.*, p. 313]. Anche gli effetti ritardati sono interessanti: in realtà bisognerà «attribuire a quel tribunale la profonda ignoranza della sana filosofia in cui restarono a lungo immerse le scuole di Spagna, mentre la Germania, l'Inghilterra, la Francia, la stessa Italia hanno scoperto tante verità e hanno esteso il campo delle nostre conoscenze» [*ibid.*, p. 310]. Per la Spagna di Torquemada è come se non esistessero Keplero e Newton, Descartes e Pascal, Galileo e Cardano. Le *Instrucciones e ordenanzas de los inquisidores* avrebbero cosí preso il posto della «sana filosofia». Infine, proprio la decisione con la quale Filippo II volle introdurre l'Inquisizione «nelle province di Fiandra», nota l'*Essai* voltairiano, fu «una delle principali cause della rivoluzione» [*ibid.*, p. 311], e cioè del sollevamento dei *gueux* dei Paesi Bassi. In tal modo fra Inquisizione e Rivoluzione s'instaura un rapporto inverso: l'una scatena l'altra, per rigetto e per il tramite di una rottura economica. L'intrusione degli inquisitori ha infatti prodotto fin dall'inizio l'interruzione di ogni commercio.

Impoverimento scientifico, interruzione economica, questi «tristi effetti» non sono tutto. Il peggio deve ancora venire, ed è l'insieme di «quei sacrifici pubblici che vengono chiamati *auto da fé*, atto di fede» [*ibid.*, p. 310]. La narrazione voltairiana accosta qui la pratica inquisitoriale ai sacrifici umani dell'impero azteco: si può davvero rimproverare a Montezuma «di immolare prigionieri ai suoi dèi» [*ibid.*]? Non fanno forse la stessa cosa i *conquistadores* che hanno distrutto il sistema sociale fondato sulle piramidi sacrificali? Indubbiamente, concede Voltaire – e questa osservazione trasforma il suo discorso in testimonianza –, «queste esecuzioni sono oggi piú rare che in passato» [*ibid.*]. Quell'oggi riporta al 1756, o, se si prende la nuova edizione «riveduta, corretta e ampliata», al 1770, a meno di vent'anni dall'altra rivoluzione, quella che doveva cambiare i destini del mondo, come l'avrebbe definita Robespierre nel corso del processo al re.

4. «La natura umana non è mai tanto svilita come quando l'ignoranza superstiziosa è armata del potere» [*ibid.*], concludeva l'*Essai sur les mœurs*.

Dieci anni dopo la prima edizione di quest'opera, il suo autore indirizza all'Italia la famosa *Relation de la mort du chevalier de la Barre* (1766), che verrà pubblicata nelle *Questions sur l'Encyclopédie* con il titolo *Lettre à M. Beccaria*. Nello stesso anno egli stende il suo *Commentaire sur le Traité des délits et des peines*. Il viaggio di Beccaria a Parigi nel 1766 è il segno visibile di un nuovo pensiero nel campo dei «motivi repressivi».

La grande rivoluzione che deve «cambiare i destini del mondo» si annunzierà nel cuore di quel mese d'agosto dell''89 in cui incomincia appena a calmarsi il turbine della Grande Paura contadina. Gli enunciati che ne delineano il centro di gravità traggono in effetti la loro prospettiva da Beccaria. È il momento in cui questi viene accusato da un critico italiano di essere un «socialista» – e tale termine, come segnala Franco Venturi, compare forse allora per la prima volta. Gli articoli 7, 8 e 9 della Dichiarazione dei diritti culminano nel concetto di presunzione d'innocenza; tramite questo, ciò che vi è di irrazionale e di inaccettabile nella pratica giudiziaria della tortura viene mostrato con un'eccezionale evidenza.

Nondimeno, fin dai primi giorni della sua pubblicazione, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino viene condannata in concistoro segreto da Pio VI come «empia», benché la redazione dei suoi enunciati fosse stata arbitrata dall'arcivescovo di Bordeaux, Champion de Cicé. L'Assemblea Costituente, nel suo tentativo di riorganizzare il finanziamento dello Stato da parte della società civile, giunge in seguito a far propria la proposta del vescovo di Autun, Talleyrand: impiegare i beni del clero per pagare il debito pubblico. Da qui alla costituzione civile del clero il passo è breve. Essa però, ben lontana ai suoi inizi dal rappresentare un'arma di battaglia anticlericale, riceve l'approvazione dei vescovi, la maggioranza dei quali vi scorge la realizzazione della propria concezione delle «libertà gallicane» spettanti alla Chiesa francese. In effetti l'arcivescovo di Aix, Boisgelin, il gesuita Barruel, lo stesso nunzio, hanno «supplicato» il papato di «assecondare questo voto», di «fare tutto ciò ch'egli doveva» in questo senso.

Uno storico robespierrista come Albert Mathiez avrebbe notato che con la

costituzione civile i vescovi, eletti «dal nuovo sovrano, che è il popolo», sarebbero stati «investiti dai loro metropolitani, come ai primi tempi della Chiesa» [Mathiez e Lefebvre 1922-27, trad. it. p. 141]. Ma Pio VI, il «papa Braschi» di cui Sade traccerà un ritratto fantastico e crudele nei dialoghi che gli attribuisce con la sua *Juliette* (1797), alla supplica dei vescovi, del re e dei costituenti, allora uniti, risponderà esigendo che essi pieghino con la forza, in Avignone e nel Contado, i suoi sudditi in rivolta. Il rifiuto di rispondere induce Barnave, allora capo della sinistra, a decretare il 27 novembre 1791 l'irreparabile: il giuramento di obbedienza alla costituzione civile diviene immediatamente obbligatorio per i vescovi. Dal loro rifiuto, del resto provvisorio, di prestare giuramento il papa avrebbe tratto pretesto per pronunziare una condanna che – sottolinea Mathiez – «li sorprese e colpí» [*ibid.*, p. 144].

Si è qui ai confini paradossali fra tolleranza e terrore: qui avrà modo di svilupparsi in forma esemplare la problematica della repressione nella storia.

5. L'intolleranza del sovrano pontefice si applica in questo caso meno a un terreno religioso che non a uno politico: è la sovranità del popolo, presente nella costituzione civile, a sembrargli una minaccia per tutti i troni, e per il suo nell'ordine temporale. Gli Asburgo a Vienna, i Borboni a Madrid, il cardinale Bernis, ambasciatore di Francia a Roma, sono fra coloro che lo spingono a condannare questo ritorno a una Chiesa simile a quella dei primi secoli, paradossalmente promosso da una rivoluzione illuminista.

«Le Père Duchesne», il giornale di Hébert nato dalla rivoluzione del 14 luglio, a quest'intolleranza vuole opporre il suo contrario: esso pubblica il racconto fantastico di un *Grand Voyage au Paradis* in cui si narra come il personaggio, che al giornale dava il titolo, fosse giunto in cielo subito dopo una visita del «Signor Pio» e, inviato dal Padreterno a parlare col Figlio, questi gli avesse confidato di non approvare affatto quel visitatore pontificio vestito di rosso, poiché egli «non conosceva miglior virtú della tolleranza».

Ma rifiutare il giuramento già crea un linguaggio, ed esso avrebbe dato vita a una controsocietà ecclesiastica: il clero «refrattario» contro quello «patriottico» e costituzionale. I rappresentanti dei refrattari sarebbero presto giunti a invocare a proprio favore quella stessa Dichiarazione dei diritti dell'uomo la cui condanna segreta da parte di Pio VI precede e motiva la condanna pubblica e fulminante della costituzione civile, da cui dipendeva la loro posizione e che avrebbe ben presto fatto di loro i martiri della controrivoluzione. Di fronte ad essi il discorso della stampa rivoluzionaria avrebbe mutato tono. «È stata l'impunità a imbaldanzire fino ad oggi tutti questi cialtroni», esclama «Le Père Duchesne». Quale il rimedio? «È tempo, cazzo, che esempi terribili mettano fine a una pericolosa indulgenza... Bisogna, cazzo, punire una buona volta, per non dover punire sempre». Cosa significhi il ricorso agli esempi terribili, lo si può intuire: dalla repressione legale ma «straordinaria» al Terrore il passo è breve.

6. Bisogna prestare attenzione a questi termini, i cui mutamenti di significato interessano qui particolarmente. 'Terrorista' significa partigiano della «re-

pressione legale ma straordinaria», cioè del terrore di Stato. Il passaggio dalla repressione al Terrore – la «messa all'ordine del giorno del Terrore» nella giornata del 5 settembre 1793, dietro mozione dell'abate Royer – costituisce un problema a sé stante e meriterebbe un esame dettagliato. Ciò che anzitutto importa sottolineare è però l'appello alla repressione legale e straordinaria che ha come punto di partenza la tolleranza. Questo è il nocciolo della problematica del Club dei cordiglieri o, per chiamarlo col suo vero nome, della Société des amis des droits de l'homme.

Tra gli obiettivi del Club dei cordiglieri ve n'è uno importante: denunziare gli abusi del potere. Si è qui al punto di cerniera fra due pratiche di segno opposto. Da una parte quello dell'*abuso di potere*, che significa limite imposto all'Esecutivo – cioè al «potere che esercita il potere» –, quindi all'arbitraria estensione delle sue funzioni di polizia. Dall'altra quello della *denunzia*, che riporta alle pratiche dei delatori dell'antica Roma imperiale, e quindi, all'inverso, alle funzioni poliziesche. Nel luogo dei cordiglieri si svolgono entrambe le funzioni ad un tempo. Da un lato la Société des amis des droits de l'homme esprime il ricorso permanente contro gli eccessi del potere: una sorta di tumultuosa prefigurazione di ciò che diverrà il Consiglio di Stato della Terza repubblica a partire dagli anni '80 del secolo scorso, suggerito dall'avvicinarsi del centenario delle «idee dell''89» e destinato a verificare la subordinazione di decreti e ordinanze dell'Esecutivo alla legge del Legislativo. D'altro canto la Société è un club di delatori, che però avrebbero dibattuto pubblicamente circa la propria funzione, e che avrebbero messo in gioco in tal modo la propria vita eseguendo quell'ambigua bisogna. Apostoli della lotta antirepressiva da un lato, missionari dell'azione repressiva dall'altro: questi sono i cordiglieri dell'anno II.

7. Una delle chiavi dell'enigma consiste forse nel singolare rapporto fra il luogo e il suo organo d'espressione: tra i cordiglieri e «Le Père Duchesne».

A prima vista tale rapporto non è evidente. Esiste infatti un'incredibile profusione di «Père Duchesne», o «Duchêne», a partire dal 1789: nella sola Bibliothèque nationale di Parigi ne sono stati contati centottantanove, fra cui trentacinque giornali, di tredici dei quali sono stati individuati i redattori. Un brulichio senza precedenti di pubblicazioni, dunque, attorno a un titolo comune, che presto sarebbe stato conteso fra le tre principali: quella dell'abate Jumel, quella di Antoine Lemaire, e quella infine di Jacques-René Hébert, cioè d'un monarchico «fogliante», d'un repubblicano «girondino» e d'un «montagnardo» cordigliere. Come spiegare questa fertilità di una figura, e quali possono esserne le origini?

Ricercarne la provenienza significa esplorarne contemporaneamente l'ambivalenza, al cuore delle oscillazioni fra antirepressione e repressione, fra l'aspirazione a liberarsi dai «motivi repressivi» e la denunzia repressiva di questi. Cos'è dunque il Père Duchesne? Secondo lo storico Mater, un personaggio immaginario, un grande distributore di consigli d'una franchezza brutale, che si esprime con un linguaggio popolaresco ma in fondo molto gaio; un buon figliolo che suscita la gioia delle folle. Un altro storico, Braesch, lo fa nascere in un qualche

baraccone da fiera di Saint-Germain, fra Pulcinella, Arlecchino e la famosa scimmia di Nicolet. Ma è ormai noto che Arlecchino e l'intera Commedia dell'arte provengono dai cortei carnevaleschi: Paolo Toschi ha mostrato il rapporto esistente fra il carnevale e la commedia, paragonabile a quello che dal κῶμος eleusino conduce alla κωμῳδία ateniese. La mitologia comparata ha suggerito l'ampia estensione della figura di Arlecchino. Un inquisitore borgognone del XIII secolo, Etienne de Bourdon, precisa che in Savoia passava della gente a cavallo attraverso la riserva di caccia di re Arturo o «Allequin» («de familia Allequini vel Arturi»). L'*Hellequin* germanico, l'*Allequin* savoiardo o l'Arlecchino bergamasco si collegano in tal modo al ciclo arturiano, dove raggiungono le figure di Gargan e di Gargantua. L'attuale mont Saint-Michel fu chiamato, fino al XIII secolo, mont Gargan, là dove le *Grandes et inestimables cronicques du grand et enorme géant Gargantua*, citate da Rabelais, pongono la tomba del padre di Gargantua, prima che questi venisse trasportato per l'aria al servizio di re Arturo. Tra questo mont Gargan – e ve ne sono parecchi altri, sparsi nella toponimia gallica e francese – e il monte Gargano in Puglia, vi sono numerose affinità. Ma si può andare oltre: il culto di Calcante, il sacerdote dell'omerico Apollo, che Strabone situa in cima al Gargano, porta ora verso la Troade, dove il Gargano costituisce parte del monte Ida: qui, dove Calcante ha portato, sulla base dell'onomastica e della toponimia, ad introdurre il discorso sui Greci, si possono avvertire i legami che congiungono il Calcante del Gargaros e quello del Gargano ai monti Gargan, Gargant o Galgan della mitologia francese, o piú precisamente dei mitemi della Gallia arcaica e comunque preceltica.

Se si ritorna alla figura del Père Duchesne, la somiglianza con le figure gargantuesche salta agli occhi: «di una franchezza brutale» ma «in fondo molto gaio...» La brutale allegria del Père Duchesne riecheggia ciò che il *Quart Livre* di Rabelais chiama «tragica farsa», in relazione all'episodio di Batticoda il cordigliere (nel senso medievale di francescano)... Bachtin vede in quest'episodio dello smembramento di Batticoda una figura esemplare dell'elemento sociale e utopico del rito carnevalesco, in cui «la rappresentazione senza ribalta della *libertà utopica* permette di vendicarsi seriamente *di un nemico di questa libertà*» [1965, trad. it. p. 293].

8. È in questa frenetica ambivalenza – gioiosa e temibile, di farsa e di tragedia – che si dispiega la terribile problematica dell'anno II, e del suo principale portavoce a partire dal maggio-giugno 1793, con la caduta dei girondini e, nel settembre-novembre, con la messa all'ordine del giorno del Terrore e del «culto della Ragione». Attraverso di essa ci s'immerge in quel misto di libertà e di repressione che ribolle negli strani linguaggi dei vari «Duchêne» e «Duchesne», e anzitutto in quello di Jacques-René, principale portavoce di quello che verrà chiamato, nei rapporti delle spie, «il partito Hébert», e, nelle narrazioni storiche, il partito hébertista. Esso sarà l'elemento motore fra coloro che Robespierre e Couthon designeranno con riprovazione come «ultrarivoluzionari».

Ecco emergere dai teatrini ambulanti della fiera una figura che partecipa dei riti della tragica farsa. Un opuscolo in forma di dialogo scenico della primavera

del 1789, non della penna di Hébert, presenta il «Pére Duchêne» come «figlio di Sacripante... cordaio di Carcassona» (è noto il ruolo dei cordai nei riti di apertura del carnevale). Con Sacripante, questa figura del romanzo cavalleresco che compare nel Boiardo e nell'Ariosto, dove è descritto come «re di Circassia», si giunge cosí nello spazio del Caucaso e delle sue propaggini... Henri Dontenville ha formulato l'ipotesi che al gruppo consonantico GRG, evocante l'in*gurgi*tazione o l'inghiottimento (del Sole calante), si opponga il gruppo MRG, con il suo significato legato al concetto dell'*emerg*ere, presente anche nel *Mer*curio latino, che è del resto spesso in contatto con la toponimia gargantuesca. D'altra parte è lo stesso Dontenville a notare una predisposizione allo «spirito dell''89» nei luoghi dove è particolarmente presente la mitologia garganiana e gargantuesca. Ma, in modo ancor piú preciso, una sua osservazione può indicare la via per giungere a un significato-chiave: la radice *garg*, *gorg*, *gurg*, *gerg*... si ritrova in un nome d'albero sacro, la quercia, *quercus*, non limitato ai Latini. Proprio la derivazione tradizionale del termine francese, già fornita dal dizionario di Littré, d'altra parte indica: *quercus*, basso latino *quercinus* o *querçnus*, *casnus*, *chesne* o *chêne*. Cosí, il passaggio dalla figura divina, «orrida» e carnevalesca di Gargan o Gargantua alla figura da baraccone, collerica e anticlericale, di Duchesne o Duchêne si compie attraverso la trasformazione della stessa parola. Che ambedue trovino le proprie radici nelle stesse tradizioni narrative è del resto indicato da mille dettagli e dal tono generale del linguaggio, del lessico, degli episodi, delle forme di ironia.

Anzitutto il sostrato carnevalesco: vi è un «Gran Carnevale» nel «Père Duchêne» dell'abate Robin; ve n'è uno negli anonimi «Entretiens de Jean-Bart et le Père Duchêne» stampati in place Saint-Michel; vi è una «settimana grassa» e un «carnevale del diavolo» nelle «Lettres bougrement patriotiques» di Lemaire; vi sono soprattutto, in Hébert, i numerosi «scherzi di carnevale», accuratamente descritti come controparte della grande notizia che «il Carnevale è abolito, cazzo», poiché tale abolizione non è qui che pretesto all'illegalità, a «saltare e ballare in questo carnevale».

9. Ma il paradosso del repressivo viene involontariamente enunciato da Bachtin: la *libertà utopica* del carnevalesco si annunzia come vendicatrice – contro un «nemico della libertà» – delle minacce che gravano sulla libertà stessa. Ed egli, paragonandoli, collega lo «smembramento» di Batticoda alla «sorte di Penteo che muore fatto a pezzi dalle Baccanti» [*ibid.*, p. 293]. E proprio ai cortei dei baccanali o della *Narrenfest* renana verranno paragonate, nelle opere degli storici monarchici come Paul d'Estrée, indignato per l'intero corso della rivoluzione, le irruzioni nelle vie e nelle chiese delle «Feste della Ragione». Infine, Gargantua chiede di bere alla sua salute? «Chiunque non ami la rivoluzione è indegno di bere», risponde il Duchesne di Hébert. Già il Duchêne di Antoine Lemaire ha come epigrafe «Castigat bibendo mores». Egli del resto riscrive *La Marseillaise*: «Le jour de boire est arrivé».

Da una parte, dunque, il *bibendo*. Dall'altra, il *castigat*. E questo già in Lemaire il girondino, il seguace di Brissot. Ma la «festa bacchica» di Hébert è ancora piú minacciosa. Il primissimo numero del suo giornale – nel momento in cui Marat giudica l'abate Jumel piú «rivoluzionario» di lui – apre l'intera serie con una «grande scoperta»: l'asportazione delle campane, simmetrica a quella che, nelle prime pagine dell'opera rabelaisiana, segna l'arrivo di Gargantua davanti a Notre-Dame di Parigi. Lo smembramento di Batticoda viene narrato come un utile precedente per trattare i «chicanous», i Mangiaprocessi. Lo stesso avverrà per i *brigandaux* duchesniani. E al pari di Janotus di Bragmardo che finisce per ridere a forza di veder ridere Gargantua, ecco passare dall'altra parte le sue imprecazioni contro «bougres, traîtres, ennemis de Dieu et de vertu», ecco esplodere la grande denunzia imprecatoria del linguaggio duchesniano: «Sí, cazzo, ça ira, nonostante i farabutti, i traditori...»

Viene spontaneo ricercare in questi punti di contatto un elemento ascrivibile all'enigma che si dovrebbe chiamare della *nuova repressione* che avrà modo di dispiegarsi nel mondo moderno, e che non è piú la semplice crudeltà dispotica ma giunge a rivestirsi di quella che Napoleone designerà come l'*ideologia*: «Cosí, cazzo, poiché questo popolo ha detto di volere la libertà e l'uguaglianza, tutti coloro che non ne vogliono sapere sono suoi nemici».

10. Le narrazioni e i giudizi storici sono divisi sulle figure di Robespierre o di Danton, di Saint-Just o di Napoleone. Ma l'unanimità diventa quasi assoluta, dal piú conservatore al piú giacobino, da Thiers e Mignet fino a Michelet, Louis Blanc e Mathiez, quando si tratta di condannare il «Père Duchesne» nella sua versione hébertista. Solo scrittori cosí poco sospetti di simpatie verso la Comune parigina – quella del 1793 come quella del 1871 – come i fratelli Goncourt oseranno apertamente ammirare il suo linguaggio vigoroso, comico e volgare, ma sempre degno della grande eloquenza della rivoluzione. Bisogna forse cercare una relazione tra questo linguaggio «rabelaisiano» – la «crudité juste» dirà Céline di Rabelais – e la nuova repressione, quella che denunzia, perseguita e stermina (la parola ricorre frequentemente) i nemici della libertà e, per estensione, tutti coloro che verranno bollati come «nemici del popolo»?

In questo senso, dopo essere penetrati nelle ampie falde, tra di loro variamente connesse, delle narrazioni che portano fino a noi, nel loro linguaggio, l'esplosione narrativa del «Père Duchesne», è possibile intravedere in essa una singolare caratteristica. Questa profusione di versioni tra il 1789 e il 1794 è probabilmente paragonabile solo a quella che, a partire dal 1532, dà vita a un vero e proprio brulichio di differenti cronache e vite gargantuesche. In quegli anni infatti i *Vray Gargantua* abbondano, cosí come piú tardi si parlerà di «vero Père Duchesne». E non è escluso che siano le scosse della Riforma a provocare questa fioritura gargantuesca (è l'epoca in cui il suo primo narratore, il vescovo François Ponchet, viene imprigionato per ordine del re), allo stesso modo in cui il terremoto della rivoluzione suscita quella delle narrazioni del «Père Duchesne».

È lo stesso fenomeno riscontrabile nel moltiplicarsi delle rapsodie omeriche e preomeriche prima che la versione definitiva si fissasse in una grande stesura, o nel ciclo arturiano, fino al momento in cui si fissò nella sua grande vulgata in prosa, o nella dispersione propria dell'epos carolingio, dalla versione angioina della *Geste*, della *Chanson de Roland*, fino alle narrazioni popolari che venivano pre-

sentate nelle piazze e nelle vie di Ferrara, e alle grandi versioni del romanzo cavalleresco legate ai nomi del Boiardo e dell'Ariosto: attraverso queste ondate successive s'incrociano e si sovrappongono le variazioni narrative su figure omologhe. L'omerico incrociarsi di voci, la diaspora del ciclo arturiano, il plurilinguaggio gargantuesco, il concatenamento ariostesco, l'avvincente montaggio delle lingue nel racconto sono fonti e risorse che vengono da molto lontano.

Ai quattro grandi momenti della narrazione occidentale, *Iliade*, Lancillotto in prosa, Orlando, Gargantua – e ogni opera trae la sua origine da una larga molteplicità per poi condensarla, come in sogno, in una grande trascrizione –, bisogna dunque aggiungere una sorta di quinto ciclo, rimasto disperso nel linguaggio popolare e quotidiano, un ciclo, una «materia», Du-chesne, o meglio sarebbe dire «della quercia»? È indubbiamente a una tale riscrittura del materiale preesistente che si deve ciò che Edoardo Sanguineti ha definito, nell'Ariosto, come opera aperta, concatenamento ironico o parodistico della macchina narrativa: costruito sull'*Orlando innamorato* del Boiardo, l'*Orlando furioso* ariostesco usa coscientemente strumenti tratti da schemi già sperimentati, e l'eroe «furioso» è propriamente l'eroe «innamorato», ma in dose maggiore, attraverso un procedimento che egli chiama di estremizzazione... Non si potrebbe sostenere che si tratta allora di un procedimento altrettanto presente nelle *Grandes fureurs* dell'abate Jumel e nelle *Grandes colères* di Jacques-René?

Collere della libertà. Ma anche della repressione in nome della libertà e ancora, al di là di questa brusca rabbia repressiva, della *fondazione* molto reale di una libertà...

11. È indubbiamente in questo spirito che diventa possibile afferrare l'enigma di un momento storico in cui si pone un problema centrale: com'è possibile che il tempo del Terrore, momento di repressione se mai ve ne furono, sia allo stesso tempo, e contraddittoriamente, momento di fondazione delle libertà antirepressive dell'Occidente? Tale fondazione della libertà è avvenuta nel cuore stesso del Terrore: com'è stato possibile?

Il tono narrativo di tutti i «Père Duche(s)ne», compresi quelli dell'estremamente moderato Jumel (fogliante e monarchico costituzionale, esso avrebbe cessato le pubblicazioni dopo la fuga del re) o di Lemaire (girondino, seguace di Brissot, sarebbe scomparso di scena dopo la caduta dei girondini), il loro tratto comune è l'esagerazione. È facile comprendere come, fra tutti, quello che si sarebbe imposto sarebbe stato il giornale degli *exagérés*, come li chiamava Couthon, degli ultrarivoluzionari. Ma questo «estremizzatore» non avrebbe tuttavia mai abbandonato il suo tono di parodia dell'esagerazione, di sottolineatura degli aspetti farseschi dei suoi eccessi in una sorta di continua autocritica, attraverso una narrazione che non cessa mai di essere un dialogo con se stesso, in qualche modo un «Sacripante (o Merlino, o Gargan) giudice di Duchesne»... Proprio come Rousseau era stato «giudice di Jean-Jacques», ma senza l'aspetto paranoico della sua ironia, e con in piú quello farsesco. Cosí egli può continuamente interrogarsi: «Hai proprio una bella sete di sangue, miserabile, non ti sembra se ne sia già versato abbastanza? – Anche troppo, cazzo...»

Quando la bella Madame Roland viene chiamata dal «Père Duchesne» «vecchia sdentata» e «spaventapasseri» (Reine Coco), ella si sente «bollata a vita». Ma egli stesso non si tratta meglio: «vecchia botte», «vecchio prato spelacchiato», «rimbambito», satiro ubriaco di un baccanale permanente, senza misura, come lo stesso Hébert, che i testimoni descrivono come un «affascinante piccoletto». E un tale autoritratto fantastico e faceto contribuirà quanto tutto il resto a suscitare un enorme odio contro lo «sporco Père Duchesne»: «lupa rabbiosa», lo chiamerà Brissot, mentre Michelet gli attribuirà «fauci insaziabili». E come l'Achille omerico confida al giovane troiano supplicante, Licaone, prima di ucciderlo: «Muori anche tu, caro mio... |... | pur mi sta sopra la morte e la Moira crudele» [*Iliade*, XXI, vv. 106, 110], cosí Père Duchesne si rivolge ai suoi interlocutori: «Anch'io sono minacciato dalla ghigliottina».

Proprio per questo, anzi, uno dei suoi rari difensori, il deputato alla Convenzione Paganel, che lo paragona a Molière che cercava a corte i modelli per i suoi personaggi, sostiene che egli sia stato soltanto un giocattolo nelle mani di Robespierre, questo «Archimede del Terrore». Ma neanche questa descrizione gli rende giustizia. Non furono né Hébert né Robespierre a decidere il Terrore. La parola 'terrore', pronunziata per la prima volta negli ambienti vicino al re dal ministro Montmorin, poi dai costituzionali o foglianti, poi dai girondini, diventa a un tratto qualcosa di reale a partire da una mozione improvvisamente proposta dall'abate Royer, ripresa poco dopo sotto forma di decreto nel corso della giornata del 5 settembre 1793. A partire da quel momento una strana macchina della morte inventata dall'orologiaio austriaco Tobias Schmitt e promossa alla dignità giuridica di strumento penale da Guillotin, ardente sostenitore dei diritti dell'uomo e monarchico fogliante (ma riuscirà ugualmente, a differenza di Hébert e di Robespierre, a sfuggire al Terrore), questa singolare macchina repressiva si mette in movimento per non piú fermarsi.

Si è tuttavia portati a pensare che il tragico scomparire degli eroi «furiosi» della rivoluzione francese sia in realtà la loro vittoria. È attraverso la loro scomparsa che essi rimangono, assieme ad altri, i padri fondatori della forma di Stato – lo Stato di diritto – meno repressiva di tutta la storia umana.

12. Il continuo scomparire delle costituzioni francesi, quindici in due secoli, viene solitamente deplorato e condannato. In realtà questa instabilità, o meglio questa pluralità di sperimentazioni costituzionali, è stata una delle fortune della libertà, come la pluralità di forme della πολιτεία nella Grecia antica, o quella delle città italiane alla vigilia del Rinascimento o ancora – ma attraverso un meccanismo inverso e complementare – come il carattere implicito e non scritto di quella che Montesquieu aveva definito la «Costituzione d'Inghilterra». All'opposto di questo tacito funzionamento, ogni enunciato costituzionale, dall'estate del 1789, ha determinato in modo esplicito i rapporti di potere e permesso di misurarne il valore. Ognuno di questi enunciati sarebbe curiosamente venuto a compiere la funzione di un filtro linguistico attraverso il quale è possibile osservare in dettaglio i contrastanti meccanismi della repressione statale e dei movimenti antirepressivi. Cosí la costituzione dell'anno VIII, nata da un colpo di stato

militare, sopprime ogni riferimento alla Dichiarazione dei diritti e reinstaura il Consiglio del re sotto il sinonimo, già in uso in epoca monarchica, di Consiglio di Stato. E l'articolo 52, incaricandolo espressamente di «risolvere le difficoltà che dovessero sorgere in campo amministrativo», gli affida in realtà il potere di farsi giudice nel contenzioso amministrativo. A questa tappa la giurisdizione amministrativa ancora non è che il ritorno a una giustizia «bloccata» esercitata dal re, cosí come è stata descritta da Tocqueville: essa viene infatti affidata a consiglieri che sono alle dirette dipendenze del «monarca» consolare o imperiale. Curiosamente la costituzione repubblicana del 1848 – nel contesto della rivoluzione europea che dilaga da Parigi a Francoforte, da Roma a Vienna, da Praga a Budapest – consacra l'intero capitolo VI al Consiglio di Stato: i suoi membri, eletti ormai dall'Assemblea nazionale, esercitano nei riguardi dell'amministrazione pubblica «tutti i poteri di controllo». La pseudocostituzione del secondo impero pone nuovamente i consiglieri nelle mani dell'esecutivo imperiale: da questo vengono infatti nominati, sono revocabili, e nuovamente assegnati al compito di «risolvere le difficoltà...» La costituzione repubblicana del 1875 annulla questa revocabilità, limitandosi a non pronunziarsi piú riguardo al Consiglio di Stato: una legge ordinaria lo avrebbe sottratto al potere discrezionale del capo dell'Esecutivo, attribuendo ai suoi membri uno statuto senza pari, per indipendenza, nell'intero corpo giudiziario. Andava cosí prendendo forma la sua funzione di giudice amministrativo: si tratta ormai del potere di verificare il primato della Legge sul Decreto, dell'assemblea investita del potere legislativo sull'amministrazione dell'Esecutivo e, nella sua ultima, simbolica istanza, della «sovranità del popolo» sull'arbitrio repressivo di uno solo o di pochi.

È una prospettiva che traccia a grandi linee il rapporto che collega la δημοκρατία ateniese e la repubblica romana – attraverso la *great rebellion* del parlamento d'Inghilterra – al primo tentativo conseguente di costituire una democrazia. Di essa Robespierre, il 18 piovoso dell'anno II, avrebbe dato una definizione che è al tempo stesso un atto pubblico: la democrazia è uno Stato in cui si è cittadini e membri del sovrano. Proprio pochi giorni prima, il 4 piovoso, la Convenzione, su proposta del robespierrista Levasseur e del dantonista Lacroix, all'unanimità aveva abolito la schiavitú.

Lo stesso giorno, nello stesso discorso, lo stesso uomo pubblico aveva drammatizzato in termini folgoranti il rapporto fra terrore e virtú: «La virtú, senza la quale il terrore è cosa funesta; il terrore, senza il quale la virtú è impotente. Il terrore non è altro che la giustizia pronta, severa, inflessibile. Esso è dunque una emanazione della virtú» [1794*a*, trad. it. p. 167].

Raramente il paradosso che collega movimento antirepressivo e macchina repressiva è apparso tanto concentrato in poche frasi.

13. Ciò che importa è cogliere l'invenzione delle strategie antirepressive nel cuore stesso del vortice della repressione.

Singolare, da questo punto di vista, è il dialogo tra sordi che si svolge tra Robespierre e Hébert. Secondo Michelet sono le «fauci insaziabili» del Père Duchesne a spingere Robespierre a «gettarsi nel Terrore». Secondo Paganel, come

già si è visto, è invece Robespierre, Archimede del Terrore, a manipolare il «giocattolo» Père Duchesne. Ma bisogna ricordare che Robespierre dopo il 3 ottobre 1793 governa proteggendo i sessantatré girondini arrestati: quanto resta della destra della Convenzione gliene è grata e lo dimostra votando fedelmente per lui e assicurandogli – a lui solo – una schiacciante maggioranza, di cui non dispone nessun altro deputato del partito della Montagna. E «Le Père Duchesne» gli rimprovererà questa compromettente protezione. Rimprovero aggressivo, che Robespierre non gli perdonerà. Parlando del Culto della Ragione e della frenetica campagna contro il «fanatismo» religioso di cui Hébert si è fatto promotore, con «Anassagora» Chaumette, alla Comune di Parigi, Robespierre esclamerà, con una frase la cui solennità assume un tono burlesco: «C'è una bella distanza tra Socrate e Chaumette, e tra Leonida e il Père Duchesne»... E indubbiamente la serietà robespierrista ha qui l'ultima parola. Ma Hébert, prima di morire, replica (e sarà questo articolo ad essere letto al suo processo come prova del suo «complotto»): «La libertà è fregata quando tutti i poteri sono affidati a uomini inviolabili». In queste parole vi è in potenza il 9 termidoro: quel giorno sarà in prima fila Hébert, sia pur solo idealmente, a rovesciare Robespierre, il «tiranno».

Il dialogo dei morti fra Robespierre e Hébert ha in sé qualcosa del rapporto tra Calvino e Rabelais. La stessa imprecatoria serietà del rimprovero: «Uno scellerato, disprezzabile ai propri occhi, orribile a quelli altrui»... Il verdetto pieno di rimprovero è quello che, per esprimersi nei termini di una teoria freudiana della repressione, l'istanza del Super-io infligge all'Es pulsionale. L'odio di Sade per Robespierre non fa che porre in scena diversamente questo stesso rapporto. Esso però nello stesso tempo sviluppa ciò che bisogna chiamare – per smentire la visione heideggeriana della storia in termini di crollo dell'Occidente – lo spazio occidentale della libertà. Senza Calvino, senza Ginevra e la Scozia, cosa sarebbe delle libertà inglesi o americane? Quanto al breve periodo in cui il primo abbozzo di un partito unico giacobino si instaura in Francia, esso comincia col lasciare i cordiglieri «hébertisti» mantenere in funzione il proprio primo abbozzo di un partito d'opposizione rivoluzionario, compreso il loro straordinario giornale. Come già nel medioevo, sotto il partito unico dell'Inquisizione «giacobina» (domenicana), i cordiglieri (i francescani) costituiscono a loro modo una forma di opposizione, veri sanculotti medievali per il loro odio della proprietà, la cui fede rivoluzionaria, come avrebbe notato Michelet, fu l'ispirazione, l'illuminazione dei poveri e dei semplici.

Ma, eliminata la duplice opposizione – quella, parlamentare, dei dantonisti e quella, extraparlamentare, della Comune seguace del «Père Duchesne» – che cosa fa in Termidoro questo partito robespierrista che non sa di essere un partito? Il suo «animatore», la sua stessa anima, Robespierre, lungi dal mettere agli arresti coloro che egli giudica pericolosi o nemici, come lo consiglia il suo discepolo Payan (e ne avrebbe, sia pur illegalmente, i mezzi), propone un linguaggio: pronunzia semplicemente un discorso. È il discorso che lo conduce alla morte. Quel giorno fonda tumultuosamente il principio del governo responsabile in Francia. Cosí esso s'era instaurato in Inghilterra in seguito all'*impeachment* di Strafford decretato dal Long Parliament. Con la loro caduta, Robespierre e

Saint-Just fanno sí che si manifesti clamorosamente la supremazia di un'assemblea sovrana il cui potere legislativo emana dalla sovranità del popolo sui membri di un comitato di governo, per quanto onnipotente esso si dichiari. Il rifiuto di lasciarli parlare il 9 termidoro, il distaccato silenzio di cui si circonda Saint-Just dopo aver posto la sua strana domanda – «Che linguaggio vi debbo tenere?» – diventano l'attestazione della sovranità del linguaggio e del suo potere persuasivo ai fini del consenso su ogni forma di repressione armata: il «cedant arma togae» ciceroniano viene deliberatamente messo in scena dal loro discorso e dal loro silenzio. La patetica ambiguità dell'ultimo discorso di Robespierre porta in sé stranamente un'esortazione a questa supremazia dell'assemblea sovrana sugli uomini del Comitato di sicurezza: «Ho promesso già da qualche tempo di lasciare agli oppressori del popolo un testamento tremendo. Lo renderò pubblico fin da questo momento... lascio loro in eredità la terribile verità e la morte» [1794*b*, trad. it. p. 216]. Ed ecco il testamento: «Rappresentanti del popolo francese, è tempo di assumere di nuovo la fierezza e la nobiltà di carattere che vi si confanno. Voi non siete fatti per essere guidati, ma per guidare i depositari della vostra fiducia» [*ibid.*]. Letto alla luce di questa tragica giornata, un simile discorso sembra un appello a rovesciare il potere di colui che parla.

In realtà questo appello mira alla destituzione o alle dimissioni dell'ala «terrorista» del Comitato di salute pubblica, di Billaud e di Collot, l'uomo che ha deciso la morte di Danton e ha scatenato il terrore in provincia. E, con loro, degli altri emissari della repressione in provincia, i «dantonisti» Tallien e Fréron, l'«hébertista» Fouché. La loro coalizione si consoliderà nel corso della notte, e paradossalmente questa alleanza dei «terroristi» contro colui che sembra voler far cessare il Terrore avrà per effetto di porvi realmente termine.

La riconciliazione tragica dei fratelli nemici, analizzata da Hegel nella tragedia ateniese, rivive qui fra l'uomo il cui nome è il solo a non essere mai stato fatto dal «Père Duchesne», e quest'ultimo. «Costituite la libertà», chiede Saint-Just. E il Père Duchesne sembra rispondergli: «Voi avete fondato la libertà».

Stranamente, e a smentita della tradizione ereditata dall'era staliniana, che vuole vedervi una fraseologia borghese tesa a deviare lo slancio rivoluzionario verso le libertà cosiddette formali, sono gli ultrarivoluzionari, è Momoro, presidente del Club dei cordiglieri, a far votare l'iscrizione, in tutti i comuni di Francia, del famoso trittico *liberté égalité fraternité*, o la morte. Esemplare è il fatto che questo motto provenga non dal *juste milieu* e dall'ideologia borghese, ma dagli *exagérés*, portavoce dei sanculotti, cioè, nella loro terminologia, di «operai e manovali».

L'ideologia staliniana ha voluto giustificare la propria pratica di un'iperbolica repressione troncando ogni memoria storica che ricollega, in Francia come in Inghilterra, in Italia come in Germania, il movimento operaio alla conquista e alla difesa di quelle libertà estremamente reali che sono la libertà di voto e la libertà di espressione. Proprio la prima difendono Robespierre e «Le Père Duchesne», allora alleati, contro il regime censitario stabilito dall'Assemblea Costituente. Ed è la seconda che invoca Hébert quando i girondini, ancora al potere, lo fanno arrestare per un reato di stampa, e proprio questo arresto di un giornalista, per di piú preposto a una magistratura della Comune, provocherà la sollevazione di Parigi, il 31 maggio 1793, e la caduta del partito girondino. Quando il Comitato di salute pubblica lo imprigionerà a sua volta – su iniziativa della sua ala destra, Barère – perderà l'appoggio delle masse popolari e lavoratrici, che trovavano i propri rappresentanti nella Comune di Parigi e nei cordiglieri, attorno a Chaumette, Pache, Momoro, Hébert. Robespierre e Saint-Just ne porteranno le conseguenze a Termidoro. «Lasciate pure allentare un solo istante le redini della rivoluzione, e vedrete il dispotismo militare impadronirsene», avrebbe sostenuto Robespierre [*ibid.*, p. 222] alla vigilia del suo arresto. Sulle rovine di questa debole costruzione politica un generale robespierrista si sarebbe costruito un impero in Europa, al prezzo di un milione di morti. Alla repressione giudiziaria dei tribunali rivoluzionari sarebbero succedute le esecuzioni sommarie quotidiane ordinate da Napoleone dopo il 18 brumaio, sul modello delle decapitazioni a colpi di sciabola effettuate ogni giorno al Cairo l'anno prima «per dare l'esempio».

14. Le mostruose repressioni del XX secolo, senza precedenti nella storia dai tempi della conquista dell'America (o dalle gesta dei Selgiuchi e degli Ottomani nell'Anatolia e nei Balcani), possono essere intese come un incrocio tra la guerra ideologica senza pietà e la guerra imperiale senza limiti: tra l'eredità del Terrore giacobino, pervertito nei suoi fini, e quella delle guerre napoleoniche, stravolta rispetto alle proprie origini. Ma la caratteristica propria della repressione totalitaria esercitata dal *totale Staat* hitleriano, o dallo «Stato monolitico» dello stalinismo, sarà di estromettere totalmente la doppia acquisizione della rivoluzione francese: da un lato la costruzione fondatrice dei «filtri» di libertà, le cui prime basi sono poste nel periodo 1789-91, ma le cui realizzazioni risalgono proprio al temibile periodo dell'anno II, dall'altro quanto ancora sopravviveva, nelle guerre rivoluzionarie dell'anno II e ancora nei loro prolungamenti napoleonici, dello «spirito dell''89» e di una prospettiva che era in realtà quella di una fondazione della libertà.

Già Locke [1690] aveva sostenuto che il potere legislativo andava affidato a piú persone proprio perché esse, singolarmente prese, si sarebbero poi piú facilmente sottomesse alle leggi cosí istituite. È questo indubbiamente il miglior rimedio empirico allo scatenarsi della repressione statale. Il corollario che direttamente ne conseguiva era del resto la necessità di una netta separazione fra potere legislativo ed esecutivo, e della subordinazione di quest'ultimo al primo. In seguito, il linguaggio della «ragione» parlerà la lingua dell'irragionevole nazione francese per stilizzare in concetti queste due constatazioni dell'esperienza britannica. Ma la «separazione» ha senso solo in rapporto alla «subordinazione», e la ricerca di Montesquieu viene a porsi nella prospettiva di Rousseau, e non in contraddizione con essa, in un concetto di società in cui ognuno si trova ad essere allo stesso tempo sovrano e suddito. La subordinazione dell'esecutivo al legislatore collettivo è legata alla fragilità stessa di questo rapporto fra sovranità e assoggettamento. È proprio tale costruzione della pratica e del pensiero che viene lentamente affiorando, attraverso abbozzi successivi, da Spinoza a Locke, da

Montesquieu a Rousseau a Kant, per essere infine spazzata via dalle monocrazie assolute del XX secolo in nome dell'edificazione dello Stato della repressione illimitata.

15. La premessa fondamentale dello Stato hitleriano è quella comune a tutti gli ideologi della «rivoluzione conservatrice»: la sostituzione delle «idee dell''89» con l'«idea del 1914».

Per Spengler, rappresentante dell'ala conservatrice, o piú esattamente neoconservatrice (*jungkonservativ*) di tale ideologia, la vera rivoluzione tedesca aveva avuto luogo nel 1914. Edgar Jung, il consigliere ideologico di Franz von Papen – l'uomo che il 30 gennaio 1933 consegnerà a Hitler l'apparato dello Stato – sosteneva che la rivoluzione tedesca si identificava con «il pensiero militare», con il *Wehrgedanke*. Fra i rappresentanti dell'ala «nazionalrivoluzionaria», la «sinistra della destra», Ernst Jünger asseriva, alla vigilia della presa del potere da parte del nazismo, che «l'era del lavoratore» si definiva attraverso un «rapporto elementare» con la guerra, fondando cosí la nozione di «mobilitazione totale». A tale concetto avrebbe fatto riferimento anche il giurista Carl Schmitt, altro consigliere di Papen, per elaborare la formula del *totale Staat*, da lui stesso descritta come una traduzione tedesca dello «Stato totalitario» mussoliniano. Anche qui le nuove forzature del linguaggio fanno diretto riferimento alla guerra. L'intervento italiano «dalla parte delle democrazie» nel primo conflitto mondiale avviene in un contesto nel quale la pressione degli emissari francesi (e dell'oro francese?) non è priva di influenza sulla rottura di Mussolini con il neutralismo del partito socialista. Esso viene però rapidamente vissuto, con una forma di sovradeterminazione, in modi molto diversi: per l'ala destra – Corradini – si tratta di un'esaltazione dell'*imperium*, mentre per l'ala sinistra – Corridoni – è l'identificazione soreliana della rivoluzione con la lotta e la guerra. Da un lato cosí la guerra è rivoluzione, dall'altro la rivoluzione è guerra.

È una prospettiva che sostituisce a un'epoca storica, aperta da una dichiarazione dei diritti, un'era che inaugura il primo dei grandi massacri mondiali. In questa luce la repressione diventa la regola e il diritto l'eccezione, o la continuazione del massacro con altri mezzi, quelli della scrittura e dei testi di «legge», direttamente dettati dal monocrate a servili legislatori.

I grandi momenti semantici della rivoluzione francese sono quelli in cui Robespierre e Duport riprendono pubblicamente, il 30 e il 31 maggio 1791, gli argomenti di Beccaria per l'abolizione della pena di morte; in cui Danton, il 4 febbraio 1794, meno di un mese e mezzo prima della sua esecuzione, fa votare dalla Convenzione unanime l'abolizione della schiavitú, battendosi contro una concezione «egoista» della libertà, affinché questa venisse estesa anche alle colonie; o il momento in cui l'abate Grégoire e Mirabeau, il 27 dicembre 1791, fanno votare l'abolizione delle discriminazioni antiebraiche. Il momento semantico che rende decidibile lo Stato dei massacratori hitleriani è quello in cui un discepolo di Carl Schmitt, Ernst Forsthoff, scrive nel 1933 un libretto, *Lo Stato totale* (*Der totale Staat*), in cui sostiene che «vi sono di nuovo dei paria in Europa», frase che è il nucleo stesso di questa «totalità» dello Stato. In realtà la descrizione anticipata dei campi di concentramento nazisti compare nel programma degli autori del primo putsch dell'estrema destra, nel marzo del 1920, che fallí a Berlino ma quasi riuscí a Monaco. In condizioni di riuscita parziale, il piano della destra non risultò interamente realizzabile. La parte del programma che prevedeva l'internamento degli «ebrei» e dei «marxisti» in campi di concentramento viene dunque rimandata a data successiva...

All'altro capo della catena, questo linguaggio programmatico è divenuto reale. Si lasci alla testimonianza dei deportati sopravvissuti il compito di elaborare i concetti che traducono questa realtà del *totale Staat* in un nuovo linguaggio, alla testimonianza di un deportato tedesco, Eugen Kogon [1946], o a quella di un deportato francese, David Rousset [1946].

Lo Stato totale è realmente diventato «SS»: gli bastano queste due lettere per designare la propria essenza nel modo piú completo. Lo Stato totalitario è diventato concentrazionario: è il *Konzentrationslager*. L'espressione inglese *concentration camp*, nata dalla guerra coloniale e imperiale in Africa, avrebbe ora assunto le proprie allucinanti dimensioni repressive.

La macchina di repressione e di morte creata da Göring presso il ministero degli Interni prussiano fin dal febbraio 1933 – la Ge-Sta-Po, polizia segreta di Stato – e nel corso dell'anno seguente divenuta strumento di Himmler, per essere poi inglobata nelle SS, avrebbe infine trovato la propria collocazione alla vigilia della guerra mondiale nell'edificio del RSHA, il *Reichssicherheitshauptamt*, guidato da Reinhardt Heydrich. La gerarchia che da Hitler scende a Himmler e a Heydrich ergerà cosí una costruzione senza precedenti nella storia, l'*SS-Staat*, quello che Kogon chiamerà la «macchina tritaossa». Là verrà presa, e applicata a tutti i livelli, la decisione di sterminare un intero popolo, quello che da tre millenni viene designato dalle parole 'Israele', 'ebrei', 'giudei'. Nel gennaio 1942 la decisione viene presa sulle rive del Wansee, in un discorso tenuto segreto. Il 22 luglio essa entra massicciamente in fase operativa, nella Varsavia occupata.

La macchina di Göring si è dapprima esercitata nel massacro dei membri del partito comunista tedesco, dopo la fin troppo evidente finzione dell'incendio del Reichstag. A mano a mano che i partiti e le organizzazioni politiche dell'opposizione vengono proibiti, essa si rivolge ai socialdemocratici e ai membri dei sindacati liberi – SPD e ADGB – e piú tardi ai cattolici del partito del Centro. Lo sterminio di massa, piú di un milione di morti, sarebbe cominciato con il massacro dei prigionieri di guerra russi, nell'estate e autunno del 1941. Ma l'applicazione della morte a un intero popolo si realizza metodicamente nel ghetto di Varsavia e in tutti quelli della Polonia.

Mai in precedenza si era manifestata una tale combinazione di primitivismo e di burocratizzazione, di fantasma mitologico e di nazionalità, di realizzazione meccanica e di irragionevolezza di fini. Occupare treni interi, per anni, nel pieno di una guerra mondiale, per condurre alla morte dei civili è un'attività irrazionale. Quando per un preciso programma vengono assassinati un milione e ottocentomila bambini ebrei, al di sotto dei quattordici anni, si è pienamente nel delirio del metodo. Il dettaglio è poi ancora qualcosa di diverso, è quello della crudeltà ciclopica, di incredibili torture di massa. L'industrializzazione della morte

si era abbattuta su quasi un milione di Tedeschi, prima di uccidere a centinaia di migliaia gli Europei occidentali, a milioni i Polacchi e i Russi, e di sterminare il 60 per cento degli Ebrei esistenti al mondo. Senza dimenticare i settecentomila zingari, figli abbandonati dell'India medievale, gettati in Europa centrale e occidentale in seguito alle guerre di Tamerlano, e massacrati da uno pseudo-Tamerlano occidentale in nome degli Ariani dell'antica India.

Kogon, da conservatore cattolico, scopre nei campi della repressione hitleriana il senso di un'azione rivoluzionaria in favore della giustizia. Il fatto è che egli si trova di fronte un avversario che costruisce un ordine per cui «vi sono di nuovo dei paria in Europa», e che emana dal «grande contromovimento» che mira a cancellare le «idee del 1789», quelle che hanno cercato di non trattare piú in modo «egoista» la libertà, al fine di estenderla a tutti i continenti.

In questo senso la testimonianza del conservatore Kogon, che scopre questo agire rivoluzionario della giustizia, è esattamente agli antipodi della «rivoluzione conservatrice» il cui apogeo sarà raggiunto quando il 6 luglio 1936 il Führer sosterrà di essere «il rivoluzionario piú conservatore del mondo».

16. La problematica della repressione nazista è di una mostruosa chiarezza. Quella della repressione staliniana è mostruosamente aggrovigliata.

La fonte ideologica diretta dello hitlerismo è il putsch di Kapp e della brigata Ehrardt a Berlino, e dell'Orgesch a Monaco, nel marzo 1920: lo hitlerismo si presentava esplicitamente e con franchezza come una *Gegenrevolution*, una controrivoluzione, anche se a partire dal fallito putsch di Monaco del 1923 Hitler avrebbe parlato di «rivoluzione nazionale», un termine che sarebbe stato ripreso da Franco, Salazar, Pétain, Papadopulos, e persino dai colonnelli colonialisti dell'«Algeria francese» nel maggio 1958. E il mescolamento dei linguaggi proprio dei neoconservatori e dei nazionalrivoluzionari, attività in cui avrebbe eccelso Goebbels, avrebbe contribuito a determinare l'ambiguo avvento di ciò che verrà ufficialmente chiamato, dopo la presa del potere del 30 gennaio 1933, la «rivoluzione nazionalsocialista». Ma solo l'incultura storica di quella che si proclama la «nuova filosofia» e dei suoi seguaci può tentare di far credere che il nazionalsocialismo «derivi» dalla rivoluzione francese e, piú in generale, dall'illuminismo europeo. Al contrario, esso ne è l'opposto tanto da un punto di vista etico quanto da quello storico, e lo afferma esplicitamente.

Il precedente dei genocidi nazisti della seconda guerra mondiale è lo sterminio degli Armeni decretato dal governo ottomano nel 1915 – o già prima, nel 1895. L'impulso venne dal colpo di forza del 1913, provocato dal movimento ultranazionalista impropriamente denominatosi Comitato unione e progresso, che venne a eliminare ogni volontà di liberazione delle minoranze nel movimento giovane-turco del 1908. Sarà il triunvirato dei pascià sterminatori – Ṭal'at, Gemāl e Enver – ad emanare, il 15 settembre 1915, il telegramma del ministero dell'Interno, indirizzato a tutti i responsabili locali, con il quale si annunziava che il governo aveva deciso di «sterminare interamente tutti gli Armeni abitanti in Turchia». Quell'ordine di Ṭal'at Pascià è il vero prototipo della circolare segreta di Heydrich del 21 settembre 1939, relativa all'«insieme delle misure pro-

gettate» in vista della «soluzione finale», piú tardi rivelata da Himmler nel suo discorso segreto di Breslau: «lo sterminio del popolo ebraico». Il 7 marzo 1916 vi sarebbe stata una precisazione di Ṭal'at: «Adducendo a pretesto che sarebbero stati affidati alle cure dell'amministrazione dei deportati, catturare e sterminare in massa i bambini». Protetti da un'alleanza militare, i migliori testimoni del massacro furono i consoli e i medici tedeschi, che poterono descrivere con orrore i trasporti sui carri bestiame, le torture, e ciò che essi stessi, forse per la prima volta nella lingua tedesca, chiamarono i *Konzentrationslager*. Non vi è dunque da sorprendersi se lo stesso Hitler avrebbe finito per basarsi sul precedente armeno per dichiarare che, sotto la copertura di una guerra mondiale, anche il caso ebraico avrebbe potuto restare a lungo segreto. Al milione e mezzo di Armeni massacrati si sarebbero aggiunti cosí i sei milioni di Ebrei. Il posto delle milizie specializzate responsabili del massacro armeno verrà preso da un intero esercito di torturatori, le SS. Lo Stato totale riecheggia il decreto di Ṭal'at del 9 settembre 1915: «Il diritto di vivere degli Armeni... è totalmente abolito». La repressione sterminatrice dei nazisti non fa che continuare antichissime crudeltà con nuovi mezzi.

17. La repressione dello stalinismo appartiene invece a un'altra problematica. Cercare di esplorarla in quanto essa ha di specifico e, di fronte al nazismo, di diverso, non è minimizzarla.

La rivoluzione russa deriva da un progetto antirepressivo. La rivoluzione francese ha discusso, dietro proposta di Robespierre e di Duport – e con il sostegno di uno dei «Père Duchesne», quello di Lemaire –, l'abolizione della pena di morte. La rivoluzione russa decreta l'abolizione della stessa pena due volte: una prima dopo il febbraio 1917, una seconda dopo l'ottobre. La rivoluzione francese libera gli Ebrei della Francia da ogni discriminazione. La rivoluzione russa fa altrettanto dopo il febbraio, per gli Ebrei della Russia e di tutto l'impero degli zar. Dopo l'ottobre i primi due capi dello Stato sono Ebrei, Kamenev e Sverdlov.

Come si è potuti arrivare, dunque, alla situazione descritta dal testamento di Lenin nel 1924, caratterizzata dalla concentrazione nelle mani di Stalin di «un immenso potere», e nella quale questa concentrazione di potere avrebbe finito per manifestare il suo effetto abituale, cioè lo scatenamento di un'illimitata repressione? Per comprenderlo sarebbe forse sufficiente leggere, nella minuta del manoscritto dell'*Indirizzo* di Marx [1871] ai dirigenti della Comune, una citazione di Montesquieu secondo la quale oggi tutto si riconduce a un centro e questo centro è, per cosí dire, lo Stato stesso. Di cosa dovrebbe infatti essere la concentrazione, questo centro statale? La domanda è in stretta correlazione con quella, a lungo discussa da Marx in *Per la critica dell'economia politica* [1859], relativa all'accumulazione del capitale, e viene, sia pur brevemente, analizzata in questa sorta di critica della filosofia dello Stato iniziata negli abbozzi dell'*Indirizzo* del 1871. Ciò che Marx rimprovera dunque alla separazione dei poteri, nel senso inteso da Montesquieu, non è di non aver denunziato la concentrazione del potere statale, ma di non averla denunziata abbastanza, e di non mettere suf-

ficientemente in guardia contro di essa, conservando un potere esecutivo indipendente dalla sovranità legislativa invece di subordinarvelo. Ai suoi occhi la posizione di Montesquieu è ancora troppo favorevole alla «parte magica della volontà», come la chiama Marx [1843, trad. it. p. 65], cioè al potere arbitrario di uno solo. In questo senso Marx è piú vicino non solo a Rousseau, ma anche a Locke. Egli potrà ironizzare sulla *glorious revolution* del 1688, scorgendone chiaramente l'atroce risvolto repressivo in Irlanda, ma non disconosce minimamente l'eredità della libertà.

A questo proposito un malinteso, o un controsenso, già compare negli scritti leniniani relativi alle concezioni di Marx sulla Comune di Parigi. Parlando della subordinazione della Commissione esecutiva al Consiglio della Comune – descritta come «Assemblea legislativa» – Lenin conclude, un po' rapidamente, che Marx non si preoccupa del problema dei rapporti fra i poteri e ammette che gli stessi uomini possano allo stesso tempo legiferare ed agire, invece di limitarsi a discutere a vuoto. Lenin comunque non ebbe modo di conoscere gli abbozzi inediti dell'*Indirizzo*, nei quali Marx analizza in dettaglio questo punto cruciale. La rottura rivoluzionaria con l'*ancien régime* e la sua monarchia di diritto divino risiede proprio nel fatto che gli stessi uomini possono trovarsi ad essere legislatori e «agenti esecutivi» solo in momenti diversi e da posizioni diverse. Quando Robespierre o Saint-Just prendono una decisione esecutiva – giustificata o discutibile – lo fanno nel *bureau* del Comitato di salute pubblica, istanza creata su richiesta di Danton come «comitato esecutivo». Quando propongono alla Convenzione di legiferare, lo fanno dalla tribuna comune a tutti gli oratori dell'assemblea, per poi ritornare al proprio posto di deputati, tra altri settecento. Questo rovesciamento permanente dei ruoli è la chiave operativa della rottura rivoluzionaria. Il Termidoro avrebbe crudelmente provato che realmente questi due uomini non possedevano un potere maggiore di quello degli altri settecento, al di fuori del potere di persuasione e d'intimidazione della loro parola e dei loro discorsi. Proprio a questo somigliavano i primi momenti di quella che Lenin chiama la democrazia sovietica.

Il II Congresso panrusso dei soviet aveva eletto un'assemblea permanente di circa un centinaio di membri chiamata Comitato esecutivo centrale dei soviet, il Cik: in realtà questa istanza avrebbe avuto la funzione di un'assemblea legislativa o di un parlamento rivoluzionario. Contemporaneamente il Congresso elesse un Consiglio dei commissari del popolo, il Sovnarkom, con funzioni di governo. La *Regierungsgewalt* e la *gesetzgebende Gewalt*, per riprendere gli esatti termini di Marx, furono qui in apparenza ben distinte, anche se i termini stessi già fanno intravedere un'inquietante confusione di funzioni. Ma nella pratica, quando Lenin rischiò di essere messo in minoranza – ad esempio nella questione dei negoziati di pace con l'alto comando imperiale tedesco –, egli non minacciò di inviare la polizia ad arrestare i deputati: offrí le proprie dimissioni di fronte all'assemblea del Cik. Cercò di convincere l'assemblea, e il dibattito fu libero, tumultuoso, vivo. Il partito socialrivoluzionario di sinistra vi detenne circa un terzo dei seggi, vi furono presenti degli anarchici e anche gruppi vicini ai menscevichi di sinistra. All'interno del partito bolscevico l'unanimità fu ben lungi

dall'essere la regola, poiché i «comunisti di sinistra» giudicavano inaccettabile la pace con l'esercito imperiale austrotedesco e fecero apertamente propaganda contro le trattative di Brest-Litovsk. Giunto al governo, infine, Lenin chiamò a parteciparvi i socialrivoluzionari di sinistra, e proprio uno di essi fu commissario del popolo alla giustizia: Isaak Steinberg, sostenitore dell'abolizione della pena di morte.

Tuttavia, proprio in quelle stesse settimane fu costituita la Commissione straordinaria per la repressione della controrivoluzione, la Večeka. Il problema decisivo comunque non fu la sua apparizione, ma quello di sapere *chi* avrebbe finito per controllarla.

18. In Irlanda Cromwell ordina una strage antipapista, realizzata rinchiudendo gli abitanti di Drogheeda nella loro chiesa e dandole fuoco. Stranamente, il «Père Duchesne» minaccia gli amici degli aristocratici di ricorrere allo stesso mezzo... È tuttavia proprio con la *great rebellion* inglese che inizia il processo che porta all'affermazione e al consolidamento di una serie di libertà fondamentali. Ed è l'anno II ad aprire uno spazio di critica – di rivoluzione – da cui discenderà ogni pensiero di libertà nei successivi due secoli, fino all'idea stessa di una liberazione piú completa dei rapporti sociali, l'idea del socialismo. Qual è allora la differenza?

Senza dubbio le «libertà franco-inglesi» – pur tenendo conto dei loro limiti – non giustificano il rogo di Drogheeda, o la giustizia sommaria per affogamento a Nantes e le fucilazioni a Lione durante la rivoluzione francese, né le impiccagioni a Dublino e a Belfort o l'uso della ghigliottina sulla place de la Révolution a Parigi. Il discorso giustificativo delle repressioni rivoluzionarie e della loro necessità appartiene in tutto e per tutto a quelle catene linguistiche che finiranno per portare alla concentrazione di immensi poteri repressivi nelle incontrollabili mani di Stalin. Tale discorso, lungi dal rafforzare il pensiero rivoluzionario, ha largamente contribuito al suo indebolimento e al suo discredito, e infine al fallimento di quella rivoluzione critica le cui basi furono gettate a Praga nel 1968. Peggio ancora, il discorso apologetico della repressione rivoluzionaria solleva uno schermo che maschera il problema piú interessante e centrale: come concepire il fatto, di per sé evidente, della diminuzione della quantità di repressione nel mondo in seguito a rivoluzioni i cui temporanei eccessi in campo repressivo sono altrettanto evidenti? Quando un Solženicyn pone sullo stesso piano le misure repressive sovietiche degli anni 1918-20 e quelle degli anni '30, anch'egli contribuisce ad eludere tale problema. Anzitutto perché non fa rientrare nella propria narrazione un dato fondamentale: la pratica e l'ideologia della repressione che imperversa su scala mostruosa nel campo dei nemici dell'Armata rossa. Tra gli eserciti bianchi, quello di Denikin – sostenuto dal governo francese – diffonde in Ucraina a centinaia di migliaia di esemplari i pretesi «protocolli dei savi anziani di Sion», il falso «documento» che rappresenterà il manifesto dell'antisemitismo sterminatore negli anni fra le due guerre e il testo base per i nazisti a Monaco, dopo la traduzione tedesca commentata da Alfred Rosenberg. Questo pamphlet, insieme a numerosi altri, rientra nella cartografia dei linguaggi che

avrebbero reso accettabili le premesse della concentrazione di immensi poteri, dei loro organi, e infine della monocrazia staliniana.

Ancor piú grave della creazione della Čeka sarà dunque la proibizione degli altri partiti sovietici. Nella primavera del 1918 il partito socialrivoluzionario di destra appoggia una sollevazione militare contro il potere sovietico. In agosto uno dei suoi membri, Dora Kaplan (« Fanny »), tenta di assassinare Lenin e lo ferisce. Come conseguenza si ha la proibizione del partito SR, seguita da quella dei suoi alleati menscevichi e dei sindacati da essi diretti, in particolare il grande sindacato dei ferrovieri, il Vikžel, che nel settembre 1917 aveva impedito con il suo sciopero il colpo di Stato militare del generale Kornilov, in una situazione che rese possibile la messa in libertà dei bolscevichi incarcerati, e in primo luogo di Trockij. Rimasto isolato, il partito socialrivoluzionario di sinistra tenta un'insurrezione armata fidando nelle sole proprie forze. Dal marzo 1918 non è piú nel governo con i bolscevichi, anche se i suoi rappresentanti sono ancora numerosi nei soviet e nel Cik. Al IV Congresso panrusso dei soviet, riunitosi il 5 luglio, raccoglie ancora circa un terzo dei delegati. Nello stesso tempo, l'insurrezione li rende, per qualche ora, padroni di alcuni punti chiave di Mosca. Occupano i locali della Čeka, e per un momento Stalin sembra essere nelle loro mani. Nello smarrimento generale, pochi battaglioni lettoni divengono arbitri della situazione, a tutto vantaggio del potere bolscevico. I membri SR di sinistra della Čeka – ve ne erano, e contribuivano a sospendere il piú possibile l'applicazione della pena capitale – vengono fucilati sul posto. L'attentato contro Lenin, qualche giorno piú tardi, viene a suggellare definitivamente la situazione anche per il futuro.

Con la pratica, compare anche il termine 'terrore'. Si scatena poi qualcosa di piú preciso: un'ondata di repressione controllata da un partito unico.

19. Quali possono essere le istituzioni del potere in uno Stato a partito unico? Il problema allora non si è mai posto, ma la sua logica interna è già implacabile. Il linguaggio della democrazia va ormai qui cambiando significato. Libere elezioni per i soviet a tutti i livelli, espresse con il gesto spontaneo della mano alzata? Sí, niente di meglio. Ma se è autorizzato un solo partito, quelle mani alzate eleggono unicamente i candidati già autorizzati da quel partito. Il problema diventa dunque: chi ha il potere di autorizzare i candidati? Risposta: le istanze responsabili e dirigenti del partito unico. Nuovo problema: chi elegge queste istanze del partito unico? Nuova risposta: i membri del partito unico, veri « cittadini attivi », politicamente privilegiati, ormai separati da quei « cittadini passivi » che sono gli altri. Problema supplementare: chi sorveglia che tra i membri del partito unico non si infiltrino delle « tendenze » provenienti dai partiti proibiti o ad essi legate? Risposta supplementare: le istanze dirigenti e responsabili del partito. Cosí, attraverso questo supplemento di risposta, risulta che tali istanze responsabili e dirigenti eleggono se stesse eleggendo i propri elettori. Se vi è il rischio – ed è inevitabile – di una semplice divergenza o di un aperto conflitto fra di esse nella scelta dei « buoni » membri del partito, non bisognerà necessariamente che un unico arbitro sorga al centro stesso di tale processo? A quest'ultimo problema la risposta viene data fin dal 22 aprile 1922, attraverso la discreta designazione del segretario generale del Comitato centrale del partito unico, Stalin, il piú scialbo fra i membri del Politbjuro. Quest'uomo è stato eletto dai delegati del congresso del partito, essi stessi eletti dai membri del partito unico. Ma ormai sarà lui ad eleggere coloro che dovranno designare chi sarà « eletto » alla base, percorrendo l'intera scala gerarchica dall'alto in basso. L'arbitro centrale, al centro di questo Stato che si è cosí concentrato, finirà in realtà per concentrare un immenso potere nelle proprie mani: alla diagnosi di Montesquieu e di Marx si aggiungerà, ma troppo tardi, quella di un Lenin in punto di morte. L'arbitro « tecnico » è in realtà, nello Stato a partito unico, il monocrate onnipotente. La libera democrazia dei soviet – dei consigli eletti a tutti i livelli – si è trasformata a propria insaputa in una monocrazia assoluta.

Fine novembre 1917: esclusione dei KD (costituzionali democratici). 14 giugno 1918: esclusione dei socialrivoluzionari e dei menscevichi da tutti i soviet. 6 luglio 1918: esclusione degli SR di sinistra. Il giorno dell'attentato contro Lenin, il Commissariato del popolo per gli affari interni (NKVD) diffonde l'ordine di arrestare immediatamente tutti i socialrivoluzionari di destra.

All'altro capo della catena prestaliniana, l'8 gennaio 1921 il decreto n. 10 della Čeka precisa: « Rafforzare la repressione ». È il momento in cui gli eserciti bianchi sono stati schiacciati, e Trockij proclamato « l'organizzatore della vittoria », come il grande Carnot. Denikin, Judenič, Vrangel' sono fuggiti in emigrazione, Kolčak è stato fucilato nel 1920. L'offensiva polacca in Ucraina è stata bloccata. Vittoria su tutti i fronti. Ma la macchina repressiva della guerra civile – opposta al temibile apparato di coloro che, negli eserciti bianchi, massacrano centinaia di migliaia di Ebrei disarmati – continua instancabilmente il proprio lavoro. Bisogna accostarle un altro dato? Dopo la vittoria di Fleurus, ad opera di Saint-Just e Jourdan, che salva la rivoluzione dall'invasione straniera – un'invasione che avrebbe distrutto la ghigliottina ma avrebbe elevato un numero ben maggiore di patiboli, a prendere in parola le dichiarazioni dei re e degli emigrati, un'invasione che avrebbe senza dubbio annullato la Dichiarazione dei diritti dell'uomo – dopo la vittoria la macchina ha nondimeno continuato ad uccidere. Ma bisogna precisare: essa avrebbe ucciso proprio il vittorioso Saint-Just. Essa, per quanto folle e omicida possa essere allora diventata, è rimasta sotto il controllo dell'assemblea sovrana, forte del mandato del popolo sovrano. Nessun membro dell'assemblea, una volta terminata la protezione che essa gli garantisce, nessun cittadino isolato può desiderare di vedere questa macchina continuare la sua opera. Solo un terribile ingranaggio linguistico continua a farla muovere: paradossalmente esso si inceppa nel momento in cui i peggiori praticanti del terrore, Billaud, Collot, Fouché, Tallien, Fréron, si coalizzano per abbattere colui che pareva seriamente pensare – come assicurano numerosi storici dalle posizioni piú diverse – ad ottenerne l'abolizione. L'essenziale è proprio qui: malgrado quanto sostiene proprio la tradizione staliniana, vi era violenza ma non dittatura. Per tornare la sera alla sua camera presso il falegname Duplay, Robespierre era certo accompagnato, ma solo da un amico con « un grosso randello ». Il terribile Couthon si sposta da solo, sulla sua carrozzella da paralitico, dalla rue

Saint-Honoré alle Tuileries. I detentori di uno strano e violento potere di legislazione – e in realtà la legge del 22 pratile è il primo cerchio dell'inferno moderno – sono cittadini privi di protezione, e di fronte a questa inquietante sovranità della parola hanno tutta la debolezza del soggetto disarmato. Se «Le Père Duchesne» li tallona deridendoli – «La libertà è fregata quando tutti i poteri sono affidati a uomini inviolabili» – se esso stesso ha lo strano potere, con otto foglietti in ottavo, di bollare coloro a cui verrà domani strappato ogni potere politico e militare, tuttavia anche Hébert non è che un uomo solo, che sarà facile a un pugno d'uomini arrestare nella sua camera il mattino del 24 ventoso anno II.

20. Dietro le mura del Cremlino, l'uomo che ha concentrato un immenso potere nelle proprie mani è ben diverso dal Trockij che, da presidente del soviet di Pietrogrado o del Comitato militare rivoluzionario, tornava a casa in un tram affollato. O dal Lenin che, appena uscito dalla clandestinità, era costretto ad occupare una stanza nei bagni dell'ex pensionato femminile dell'Istituto Smol'nyj, l'ultima rimasta disponibile. Qui egli avrebbe firmato il decreto sulla divisione della terra. Al piano di sopra i suoi avversari menscevichi dividevano con lui pane e prosciutto. Il momento fissato dall'*Ottobre* (*Oktjabr'*, 1927) di Ejzenštejn, in cui lo Smol'nyj brulica di partiti socialisti e sovietici, di gruppi sindacali, di giornali, è quello di una «democrazia sovietica» che se non è «superiore» a tutte le altre, come sosteneva Lenin, è per lo meno infinitamente viva e fertile, e capace di fertilizzare al suo passaggio tutte le arti. Essa verrà implacabilmente rovesciata nel suo contrario. Il processo andrebbe esaminato in dettaglio, con la minuzia che merita una tale gigantesca sperimentazione sul linguaggio e in generale sulla pratica, oltre che sui corpi umani.

L'elemento che va sottolineato è che lo Stato della monocrazia concentrata è ancora piú pericoloso per i suoi «cittadini attivi» che non per gli altri. Roj Medvedev e Solženicyn concordano almeno su un punto, fra tanti dissensi: la vittima principale delle esecuzioni della grande purga, la *ežovčina* del 1936-38, è il membro del partito unico, la roccia sulla quale è costruito l'intero edificio. Quasi mezzo milione di questi eletti della storia in marcia viene sacrificato attraverso la fucilazione, o andando a raggiungere come deportati la ben piú vasta schiera di kulaki nelle tundre dell'Artico, a volte su grandi chiatte coperte con un telo. Potrà forse bastare allora agli altri, ai cittadini passivi, rintanarsi e nascondersi? Certamente no, se fin dal 1919 si era cominciato a incarcerare i delegati del «Congresso degli operai senza partito». All'altro capo della catena, Stalin, il monocrate concentrato, verrà tuttavia regolarmente rieletto, nella propria circoscrizione, sulla lista del «Blocco dei comunisti e dei senza partito».

Il testo della *Storia del PC(b)US*, ogni versione del quale è stata approvata dal Comitato centrale e – si può star certi – dal suo segretario generale, questa autentica narrazione staliniana della storia, contiene – per il 1938 – delle pagine edificanti. Essa enumera i crimini commessi, fin dal novembre 1917, da «criminali» che rispondono al nome di Kamenev, Zinov'ev, Rykov, Bucharin e, ben inteso, Trockij. Si dimentica solo di ricordare che questi cinque nomi costituivano nel 1922, accanto a Lenin (e con Stalin), quell'istanza suprema nota come Politbjuro, l'istanza nella quale, dopo la morte di Lenin (e aggiungendovi il responsabile dei sindacati, Tomskij), si concentra interamente la sovranità. Cosí Vladimir Il'ič Ul'janov, divenuto Lenin, l'uomo che ha sempre tracciato – come precisa la *Storia* citata – la giusta linea strategica del partito, sarebbe stato tanto cieco da circondarsi esclusivamente di criminali e traditori. È vero che vi è fra essi e il segretario generale una fondamentale e sostanziale differenza: fra i sette, uguali di diritto, egli è il solo che designa coloro che devono eleggere – rieleggere o destituire – i sette membri dell'organo sovrano. Nel già molto concentrato Politbjuro, un solo uomo ha l'immenso potere di sostituirsi personalmente al popolo sovrano per designare a tutti i livelli i diversi mandatari della sovranità.

Egli ha risuscitato in un altro discorso, con in piú il vantaggio del linguaggio della democrazia, il potere di una monarchia assoluta, ormai non piú limitata da tutta la serie dei poteri precedenti. L'assolutismo monocratico può da questo momento scatenare una repressione illimitata servendosi solo del telefono.

È forse giunto il momento di osservare da vicino quale macchina abbia provvisto di un tale potere questa ferrea mano. Ci si può chiedere se il processo ciecamente sviluppatosi sino a questi effetti non sia proprio uno di quelli che Marx [1843] aveva attribuito – opponendoli alle «grandi rivoluzioni organiche universali», quelle in cui il potere legislativo «è stato il rappresentante del popolo, della volontà generale» – alle macchinazioni del potere esecutivo, che ha sempre fatto «le piccole rivoluzioni, le rivoluzioni retrograde, le reazioni», pure espressioni «della parte magica della volontà» (trad. it. pp. 64-65).

L'immagine costruita dal nazismo di un complotto mondiale «giudeo-bolscevico», l'identificazione dei pacifici rabbini dell'Ucraina o della Polonia con i plotoni d'esecuzione della Čeka e, piú tardi, della GPU e del NKVD, poggiava per gli hitleriani sulle figure di Trockij, Kamenev, Zinov'ev, Radek, cioè sul bersaglio simbolico, e sulle vittime reali, che i processi di Mosca destinarono alla morte sotto l'accusa di essere dei «fascisti hitleriani». Tale gioco degli specchi linguistico fra lo Stato totale di Hitler e lo Stato monolitico e granitico di Stalin avrebbe raggiunto il culmine nella frettolosa eliminazione del maresciallo Tuchačevskij: l'SD, il servizio di sicurezza delle SS di Heydrich, avrebbe fatto pervenire al NKVD di Ežov, per mezzo di agenti «russi bianchi» che conducevano un doppio gioco, i falsi documenti che avrebbero permesso di costruire un caso di spionaggio intorno agli immaginari rapporti fra il maresciallo bolscevico e Hitler. L'effetto della trasmissione di queste false prove fu, a pochi mesi di distanza dalla seconda guerra mondiale, l'immediata esecuzione di alcuni marescialli, di dozzine di generali e piú di ottantamila ufficiali dell'Armata rossa. La repressione finí cosí per abbattersi sulla macchina repressiva per eccellenza: l'apparato militare. Ma ciò proprio alla vigilia del momento in cui, sul territorio sovietico impoverito dalla grande purga, sarebbe dilagata con impressionante facilità una macchina di morte ancor piú temibile: la Wehrmacht hitleriana, seguita come un'ombra dai torturatori SS e SD.

21. Opporsi allo stalinismo non significa accusare Marx e, alle sue spalle, l'illuminismo e la Ragione. Al contrario, significa rintracciare il disegno che è

lentamente venuto formandosi da Spinoza a Locke e a Montesquieu, e da Rousseau a Kant e al Marx del 1843 e del 1871, passando per le «dichiarazioni» del 1789 e del 1793, e i grandi artefici del parlamento di Francoforte, delle repubbliche romana e veneziana e delle insurrezioni di Budapest, di Varsavia e di Praga, attorno alla grande svolta del 1848. Se è su questo terreno che si esercita l'ironia del giovane Marx, è perché esso è veramente il suo.

Ma per coloro che asseriscono che ogni «totalitarismo» deriva dall'illuminismo sarebbe salutare intraprendere il viaggio della critica – almeno nel pensiero – attraverso quel continente, o quell'altro arcipelago, di cui Noam Chomsky aveva iniziato la descrizione in *Bloodbaths* [Chomsky e Herman 1973]: la piccola opera che l'oligopolio editoriale della Warner Communications Inc. ha fatto distruggere nel 1974. Per aver evocato un «arcipelago del *bloodbath*», l'autore della prefazione alla traduzione francese ha dovuto subire contemporaneamente le invettive degli eredi dello stalinismo e dei ferventi ammiratori dell'impero americano. Ma la descrizione di Chomsky si estendeva e si esemplificava nell'esplorazione a livello mondiale del «fascismo del Terzo mondo», analizzato sotto l'ironico segno di un'«economia politica» dei diritti dell'uomo.

Un senatore dell'Uruguay, Zelmar Michelini, ha testimoniato di fronte al Tribunale Russell, nel corso della sessione di Roma dell'aprile 1974, sulla pratica della tortura nel suo paese. Egli precisò che se la stessa percentuale fosse stata applicata alla popolazione degli Stati Uniti, questi avrebbero avuto tre milioni e duecentomila prigionieri politici e quattrocentomila vittime della tortura. Michelini fu torturato e giustiziato in Argentina dopo il colpo di Stato del generale Videla e della sua giunta. L'Argentina, la Bolivia, il Brasile, il Cile, l'Ecuador, il Paraguay, l'Uruguay sono esempi, sia pur con varianti, di uno stesso modello, che viene definito molto ufficialmente come la «Dottrina della sicurezza nazionale», i cui principî sono che lo Stato è assoluto e non accetta alcuna limitazione al suo potere assoluto, che il mondo è in stato di guerra permanente, e che l'esercito è nel Terzo mondo la sola forza sociale coerente ed efficace. Tale efficacia è del resto particolarmente apprezzata da David Rockefeller, che nel 1977 affermava brutalmente che «finalmente» l'Argentina aveva un regime che comprendeva il sistema dell'impresa privata. A lui avrebbe fatto eco il «liberale» Nelson Rockefeller, ammettendo – dopo aver rapidamente superato il proprio imbarazzo – che si doveva essere pronti a sacrificare alcuni dei propri principî filosofici nell'interesse dei popoli del nostro emisfero... Che le torture praticate giungessero fino a cucire topi vivi nella vagina di giovani donne, realizzando cosí all'ombra del «mondo libero» le fantasie torturatrici dell'«uomo dei topi» di Freud, non è cosa che possa imbarazzare degli ideologi come Ithiel Pool, per il quale condizione necessaria per la stabilità del Terzo mondo è uno stato di «passività e disfattismo» imposto alla popolazione con mezzi appropriati. In quest'ottica, l'esercito è per Nelson Rockefeller la forza principale in grado di introdurre un cambiamento sociale «costruttivo» nelle repubbliche americane. Di fronte ad esso si trova infatti solo il terrorista, che il generale-presidente Videla definisce abilmente come colui che diffonde idee contrarie alla civiltà occidentale e cristiana, una formulazione sufficientemente larga da permettere uno sviluppo corrispondente di prigioni, campi di detenzione, luoghi di tortura. Anche l'assemblea generale dei vescovi brasiliani ha potuto sottolineare come questo tipo di «sicurezza» significasse un'insicurezza permanente della popolazione, in condizioni caratterizzate da misure di repressione arbitraria, mancanza di garanzie di difesa, incarcerazioni illegali, inspiegabili sparizioni, interrogatori degradanti. Cosí si presenta il «subfascismo» in quest'area del Terzo mondo, mascherandosi dietro l'ideologia trionfante della libera impresa. Esso aiuta, suo malgrado, a comprendere come gli errori di lettura di Marx da parte di Vladimir Ul'janov non costituiscano le sole occasioni che possono portare a scivolare in un inferno di orrori. I letti di filo elettrico in cui giacciono coloro che vengono considerati i dissidenti di questa punta avanzata dell'Occidente possono essere paragonati agli internamenti psichiatrici e alle camicie di forza chimicamente trattate che attendono i dissidenti dell'Est. Essi indicano che, nei linguaggi del nostro mondo, numerose sono le catene motivazionali e giustificative che conducono alle pratiche della repressione di Stato.

Cosí l'Occidente filtra le proprie libertà, ma esporta repressioni.

22. Il principio inespresso di ogni conservatorismo sociale e politico può indubbiamente essere formulato come la conservazione della quantità di repressione, nel mondo e nella storia.

Pensare che sia possibile intervenire per modificare questa pseudocostante – il solo pensiero di cambiarla nel senso di una diminuzione – è un atto rivoluzionario: senza dubbio il piú fondamentale di tutti, dal quale gli altri possono solo dedursi.

In questo senso il discorso di Robespierre (e di Duport) che chiedeva l'abolizione della pena di morte si colloca nello stesso ambito dei suoi interventi successivi contro il suffragio censitario: contro la discriminazione che oppone i «cittadini passivi» ai «cittadini attivi». La domanda che egli formula resta decisiva per gran parte del mondo contemporaneo: «La nazione è forse sovrana, quando il maggior numero degli individui che la compongono è privato dei diritti politici che costituiscono la sovranità?» [1791, trad. it. p. 29]. Cosa può essere una società ridotta in simili condizioni? «Una aristocrazia vera e propria. Poiché l'aristocrazia è lo Stato in cui una porzione di cittadini è sovrana ed il resto è costituito da sudditi» [*ibid.*]. È una risposta valida ovunque sia impedita ogni libera organizzazione dell'opinione, o dove siano proibiti tutti i partiti all'infuori del partito unico e siano persino incarcerati i delegati del congresso di operai senza partito. Essa vale ugualmente là dove gli Stati Uniti hanno costruito, in vista di uno sbocco finale su regimi in cui l'esercito svolga il ruolo di partito unico, una vera e propria «condotta» di tecnologia repressiva, installando sotto la propria tutela una nuova forma di «subfascismo». A questo secondo arcipelago si addice un'altra definizione di Robespierre: «E poi, quale aristocrazia! Quella piú insopportabile di tutte: quella dei ricchi» [*ibid.*].

Indubbiamente la «crudele eccezione» fatta da Robespierre all'abolizione della pena di morte ha avuto l'effetto di garantirle una lunga sopravvivenza, fornendole un alone mistico che ne ha perpetuato la virulenza. Per giudicare il suo

comportamento è però necessario ricordare anche il contemporaneo linguaggio degli emigrati di Coblenza, sempre in attesa di poter tornare a Parigi a far «cadere le teste» dei colpevoli. Il discorso dei partigiani della monarchia assoluta di diritto divino appartiene al campo in cui avrebbe finito per svilupparsi, nel nome della democrazia, il discorso del terrore e della virtú.

Quasi due secoli piú tardi, la difesa della «democrazia liberale» o, piú precisamente, del sistema dell'impresa privata – contro i pericoli della «rivoluzione»? – ha condotto l'Uruguay, un tempo considerato la Svizzera dell'America latina, a un vero e proprio stato di polizia in cui le spese per la repressione assorbono quasi la metà del reddito nazionale, e in cui un abitante su settanta ha subito forme piú o meno mascherate di tortura. Lo stesso avviene in un altro paese «pro-occidentale», il Marocco, con l'unica differenza che la tortura vi viene praticata in francese, e forse con l'assistenza di alcuni «consiglieri». Questa nuova forma di aiuto tecnico – la cui variante staliniana era la tortura psichica, al tempo dei processi Slánský e London, Rajk e Kostov, e dei loro compagni – ha le sue varianti piú primitive nell'emisfero che il generale Videla ascrive alla civiltà occidentale.

Esplorare la topografia dei discorsi repressivi, la loro cartografia, il loro *mapping*, e le regole nascoste del gioco che contribuiscono a far scattare le pratiche corrispondenti, significa far luce sul nucleo piú interno delle esplosioni storiche e dei loro effetti. Una simile esplorazione dà occasione di smentire il principio conservatore per eccellenza, che postula la conservazione della quantità di energia repressiva realmente impiegata nella storia delle società. [J.-P. F.].

Bachtin, M. M.
1965 *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Chudožestvennaja literatura, Moskva (trad. it. Einaudi, Torino 1979).

Chomsky, N., e Herman, E. S.
1973 *Counter-Revolutionary Violence: Bloodbaths in Fact and Propaganda*, Warner Modular Publications, Andover Mass. (trad. it. Il Formichiere, Milano 1975).

Kogon, E.
1946 *Der SS-Staat, das System der deutschen Konzentrationslager*, Verlag der Frankfurter Hefte, Frankfurt am Main.

Locke, J.
1690 *Two Treatises of Government*, Churchill, London (trad. it. Utet, Torino 1960).

Marx, K.
[1843] *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, serie I, vol. I, t. I, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Berlin 1927 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-143).
1859 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Duncker, Berlin (trad. it. in *Il capitale*, Einaudi, Torino 1975, libro I, appendice).
[1871] *Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Civil War in France, 1871 to All the Members of the Association in Europe and the United States, London* (lavori preparatori), in «Archiv K. Marksa i F. Engel'sa», III, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskva 1934 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 887-932).

Mathiez, A., e Lefebvre, G.
1922-27 *La Révolution française*, Colin, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1975[9]).

Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de
1734 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Desbordes, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1968).
1748 *De l'Esprit des loix...*, Barrillot et fils, Genève (trad. it. Utet, Torino 1965[2]).

Robespierre, M.-F.-I. de
1791 *Discours à l'Assemblée nationale, sur la nécessité de révoquer les décrets qui attachent l'exercice des droits du citoyen à la contribution du marc d'argent, ou d'un nombre déterminé de journées d'ouvriers*, Imprimerie nationale, Paris (trad. it. in *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 27-37).
1794*a* *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieur de la République, fait au nom du Comité de salut public, le 18 pluviôse, l'an IIe de la République*, Imprimerie nationale, Paris (trad. it. *ibid.*, pp. 158-181).
1794*b* *Discours prononcé par Robespierre, à la Convention nationale, dans la séance du 8 thermidore de l'an IIe de la République*, Imprimerie nationale, Paris (trad. it. *ibid.*, pp. 211-25).

Rousset, D.
1946 *L'univers concentrationnaire*, Pavois, Paris.

Voltaire (F.-M. Arouet)
1756 *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Cramer, Genève (trad. it. Edizioni per il Club del libro, Milano-Novara 1966-67).

La **logica** che potrebbe dirsi del «paradosso della repressione» conduce tanto alla **religione** «piú» repressiva, quale mezzo per far diminuire gli assassinî del **potere** che reprime, quanto alla forza «meno» repressiva del tipo di repubblica scaturito dalla **rivoluzione** francese, la cui funzione primaria, tuttavia, è stata individuata nella repressione della corruzione, della controrivoluzione e della robespierriana «abiezione dell'io».

La tensione fra repressione e antirepressione si esprime d'altronde in quella tra aspirazione a liberarsi (cfr. **libertà**, **libertà/necessità**, **democrazia/dittatura**, **egemonia/dittatura**) dai motivi repressivi, e la denunzia repressiva dei motivi di repressione. Se la medesima può notarsi nei «Père Duchesne» della rivoluzione francese, come altrettante espressioni della *vox populi* e in particolare della Comune, la si nota altresí nei Pulcinella, Arlecchino, Gargantua, ecc., creati dall'**immaginazione sociale**, dal mito (cfr. **mito/rito**, **mythos/logos**) o dalla **letteratura**. Sull'altro versante, quello cioè dello **stato**, il paradosso che collega movimento antirepressivo e **macchina** repressiva può esprimersi nel rapporto fra virtú e **terrore**: l'una senza l'altro è impotente, e questo senza quella funesto.

Esplorare la topografia dei discorsi repressivi porta a smentire, fra l'altro, il principio, conservatore per eccellenza (cfr. **conservazione/invarianza**, **progresso/reazione**), che postula (cfr. **assioma/postulato**) la conservazione della quantità (cfr. **qualità/quantità**) di **energia** realmente impiegata nella **storia** delle **società**.

Terrore

1. Un paradosso condiziona questa parola: essa ha avuto risonanza storica, e ha costituito problema di pensiero, solo a partire dalla rivoluzione dei diritti dell'uomo. Proprio nel corso della rivoluzione francese essa va assumendo significato per la storia in generale; proprio allora va diventando ciò che Hegel chiamerà il «tempo del terrore», la *Schreckenzeit*. La parola latina in trascrizione francese è ormai traducibile, come problema, in tutte le lingue. Ma proprio il legame sematico fra i due termini opposti – 'terrore' e 'diritti dell'uomo' – fa problema. Dal momento che sul piano dei fatti, non è qui che i dati cominciano a porsi.

2. Il primo discorrere di terrore politico sistematico è forse quello di Crizia [Senofonte, *Elleniche*, II], di uno dei trenta tiranni, di uno di coloro che, dopo la disfatta di Atene e il soffocamento in quest'ultima della prima democrazia politica, instaurano l'oligarchia. Secondo lo storico Claude Mossé [1971] sarebbe stato instaurato ad Atene un regime di vero e proprio terrore. «Non si astennero da nessun cittadino e mandarono a morte quanti erano superiori per sostanze, per nobiltà di stirpe e per reputazione, volendo liberarsi dalla paura e insieme depredare le sostanze di quelli: cosí in breve tempo ne uccisero non meno di 1500», precisava Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* [XXXV, 4]. Su quali basi si fondavano gli uccisori? Quelli tra i notabili che facevano parte delle eterie, cioè dei gruppi della vecchia aristocrazia fondiaria, desideravano l'oligarchia, afferma Crizia denunziando un altro dei trenta tiranni, Teramene. Quest'ultimo, in effetti, «è scontento della nostra politica... Egli quindi deve pagare non solo come nemico, ma anche come traditore e nostro e vostro», precisa Crizia [Senofonte, *Elleniche*, II, 28, 29].

3. Dall'altro capo della catena, ecco il soffocamento della Comune di Parigi ad opera delle forze militari sottoposte all'autorità del «moderato» Thiers. Raspail, deputato della Senna, che non ha direttamente partecipato ai fatti di Parigi, cosí racconta: «Solamente nell'immensa fossa scavata in quello che si suol dire il primo cimitero parigino d'Ivry, furono scaricati piú di quindicimila corpi. Inoltre, – continua, – furono scavate parecchie altre fosse, che contenevano ciascuna, secondo i calcoli, seimila cadaveri: in tutto ventitremila». Louise Michel, che cita questa valutazione [1898, trad. it. p. 231], narra essa stessa del campo fortificato di Satory, questo primo campo di concentramento dei tempi moderni, dove gli ufficiali di Versailles stipano e uccidono i prigionieri di Parigi. Da un lato i quindicimila morti della «settimana di sangue» del maggio 1871 (ma Louise Michel evoca «la cifra di trentacinquemila, adottata ufficialmente» [*ibid.*, p. 230] e ritiene la cifra reale superiore a centomila: «Centomila e piú è meno lontano dalla verità» [*ibid.*, p. 28]). Dall'altro lato, le millecinquecento vittime del terrore dei trenta tiranni, nel 404 a. C., in una città nella quale si contavano solo trentamila abitanti, quanto a dire che venne colpito il 5 per cento della popolazione totale.

Una domanda s'impone: perché dare, tra queste cifre, un'importanza speciale, in una nazione che conta venticinque milioni di cittadini, ai 1376 morti dei due mesi del periodo che si è convenuto chiamare *grande terreur*, tra il 10 giugno e il 28 luglio 1794, tra la legge del 22 pratile e gli eventi del 9 di termidoro dell'anno II?

4. La forza del racconto tacitiano ha reso contemporaneo, nell'anno II della Repubblica, a Parigi, lo «spavento» neroniano. Il libro XVI degli *Annales* è riprodotto, quasi parola per parola, nel numero 5 del «Vieux Cordelier» di Desmoulins. Quindi Robespierre uguale Nerone? Questa è l'equazione da sviluppare e sottoporre ad analisi, dal momento che proprio da essa scaturiscono, o proprio in essa sono implicite, tutte le contraddizioni che verranno alla luce nei due secoli successivi.

Ma all'altro capo della catena delle rivoluzioni in Francia, si trova il «Calendario repubblicano» d'un combattente della Comune di Parigi, deportato nella penisola di Quelern, di fronte alla rada di Brest: esso inizia con la «Dichiarazione dei diritti dell'uomo presentata alla Convenzione da Maximilien Robespierre» (nel 1793), e termina con il «Diritto di ogni uomo che vuole la propria libertà» – vale a dire con gli articoli redatti da Mirabeau nell'agosto 1789 –, ma per descrivere nell'intervallo tra le due dichiarazioni le modalità della «deportazione in Nuova Caledonia» dei condannati politici giudicati dai tribunali di Thiers.

Proprio questo intervallo verrà qui esaminato, un intervallo che, dall'agosto 1789 al giugno 1793, condensa una parte straordinaria della storia successiva.

Tra la prima Dichiarazione dei diritti dell'uomo, di Mounier, Mirabeau, Barnave e Duport, e la seconda, di Robespierre e Saint-Just, quale processo storico si è messo in moto? E che cosa porta a far sí che ad essere evocata fosse la seconda Dichiarazione dei diritti, quella di Robespierre, da uno dei primi deportati politici dei tempi moderni, antenati nel 1871 dei deportati di Buchenwald e di Auschwitz, di Karaganda e della Kolyma...?

Cosí, è all'«uomo del terrore» che si sarebbero riferiti, come al loro salvatore le prime vittime dei campi di concentramento, organi moderni del terrore politico?

5. Il 26 agosto 1798 l'assemblea adotta la stesura finale della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, emanazione della sinistra. Proprio di Duport, l'uomo forte della sinistra, nonché fondatore della Società degli amici della costituzione, sita al convento dei giacobini, e uno dei triunviri del *côté gauche*, insieme a Barnave e Lameth, è la frase: «Il Terrore! Il Terrore! che peccato che lo si sia reso necessario!» Di fatto, Taine farà risalire il Terrore a quelle giornate del 5-6 ottobre 1789, durante le quali le donne di Parigi in cerca di pane marciarono su Versailles, invasero l'assemblea, quindi i giardini e il palazzo reale, e minacciarono la regina. Ora, proprio il 5 ottobre Mounier, presi-

dente della Costituente, conducendo una delegazione di donne e di sei deputati (tra i quali il dottor Guillotin), otterrà dal re spaventato, in calce alla Dichiarazione dei diritti, quella firma che il medesimo si era rifiutato di apporre da mesi. Veniva cosí apposto alla scrittura costituente il sigillo del potere esecutivo. In tal modo, la validità dei Diritti dell'uomo recherebbe la stessa data del «primo giorno» del Terrore.

6. Questa serie di proposizioni del 1789 riassume le enunciazioni piú decisive che la filosofia politica occidentale sia riuscita ad emettere nel corso del XVIII secolo. In tal modo l'articolo 6 («La legge è l'espressione della volontà generale») sembra scritto personalmente da Rousseau (anche se è stato proposto e redatto da Talleyrand). Gli articoli 7, 8 e 9 traggono origine dal Beccaria, da quella chiave giuridica del pensiero enciclopedico costituita dalla criminologia italiana dei lumi. L'articolo 14 riassume le implicazioni della *Glorious Revolution* del 1688 e dei *Treatises* di Locke che ne costituiscono il commento contemporaneo. L'articolo 16 accoglie il principio centrale del pensiero di Montesquieu. Il preambolo condensa nel concetto di diritto naturale una lunga tradizione giuridica che va da Ulpiano a Isidoro di Siviglia, per sfociare nella filosofia inglese della *Great Rebellion* e dei lumi. Ma tale enunciazione è messa in atto nella storia reale solo con la marcia delle donne, tra i luoghi simbolici di Parigi e Versailles, dell'Hôtel-de-Ville e del Château.

Se lí è da ravvisare l'avvento del Terrore, è opportuno prestare la massima attenzione: giacché il 9 ottobre 1789 la Costituente si accinge a votare l'abolizione della *question définitive*, ossia della tortura. Anche il cupo periodo del Terrore, negli anni ad esso seguenti, escluderà la tortura. Negli stessi anni, le «Nouvelles de Dublin» davano notizia delle esecuzioni inflitte agli insorti irlandesi o scozzesi dai tribunali dell'Inghilterra parlamentare, sotto il governo *tory* di William Pitt. Per esser stato membro di un club dei Defenders, James Weldon è «condannato prima all'impiccagione; poi, staccato ancora mezzo vivo, le interiora gli vengono strappate e bruciate davanti a lui, la testa tagliata; poi il suo corpo squartato». Solo nel 1806 l'influenza dell'*Encyclopédie* e della *révolution* sul «governo di tutti i talenti» porta l'Inghilterra di Fox e di Romilly all'abolizione della tortura sul territorio britannico.

7. Una volta soppressa la tortura dall'enunciato della legge, una singolare conseguenza porta il linguaggio alla seguente alternativa: o la pena di morte viene abolita, o la parità nel supplizio viene decretata, parità senza la quale ogni differenza nella pena può essere considerata una tortura. Bocciata la prima soluzione, proposta da Robespierre il 30 maggio 1791, il principio della «parità dei supplizi» è accolto, su proposta del deputato Guillotin, e tosto la macchina dell'operaio Tobias Schmitt viene adottata. La macchina di morte viene eretta; la si prova su montoni. Resta da trovarle altri candidati.

Questi candidati vengono offerti da due iniziative tra le piú gravi della rivoluzione: la costituzione del clero e la dichiarazione di guerra. Ogni tappa è preparata e voluta da uno dei futuri avversari di Robespierre. Barnave, fondatore

del club dei giacobini, impone imperiosamente al clero il giuramento di fedeltà alla loro costituzione civile, e produce in tal modo la rottura tra preti giurati e preti refrattari. Due anni dopo Brissot, a quel tempo figura dominante tra i giacobini, impone all'assemblea e ai ministri la dichiarazione di guerra a Leopoldo d'Austria, sacro romano imperatore, re di Boemia e d'Ungheria, ponendo termine con ciò al potere monarchico. Con Barnave e con Brissot avrà inizio quella che diverrà la caccia ai traditori e agli «agenti dello straniero»: prima Barnave, poi Brissot, forniranno motivi alla scalata repressiva che verrà attribuita a quel pertinace nemico della pena di morte che fu Maximilien Robespierre.

Se la soppressione della tortura risale al 9 ottobre 1789, dal 10 il dottor Guillotin propone «un nuovo modo di pena capitale». Il 3 giugno 1791, due settimane prima della fuga del re, viene formulata la frase che sino ad oggi figura nel codice penale francese, frase della quale Paul Claudel esalterà la bellezza prosodica: «Ogni condannato a morte avrà la testa recisa». Respingendo gli argomenti di Robespierre, di Pétion e di Duport, che prolungano quelli di Beccaria, i monarchici dell'ala destra pronunziano in anticipo la condanna a morte del loro re. La situazione che condurrà questo re al patibolo della place Louis XV, divenuta place de la Révolution, era stata creata da Barnave e Brissot. Il giuramento del 27 novembre 1790, febbrilmente invocato da Barnave, divide in due il clero di Francia: la simpatia segreta del re per il clero non giurato lo induce a fuggire il 20 giugno 1791, e ad opporre il suo veto al decreto che ne ordina la deportazione, il 27 maggio 1792. Nell'intervallo, il 20 aprile, sollecitata da Brissot e Vergniaud, l'assemblea legislativa mette la Francia in stato di guerra contro la testa piú coronata d'Europa. Da allora un prete refrattario è virtualmente un alleato dello «straniero». Condannando la costituzione civile del clero dal 10 marzo 1791, Pio VI – il papa Braschi della *Histoire de Juliette* del marchese di Sade –, avendo già condannato in concistoro la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, spinge il re nella direzione che lo porterà alla fuga e all'arresto successivo di Varenne, nel giugno 1791, oltre che, piú tardi, al veto del giugno 1792 e all'arresto del 10 agosto. La presa delle Tuileries nell'agosto 1792 diventerà il simbolo della caduta del potere monarchico, del primo come dei successivi (ritualmente ripetuta, come fu, nel luglio 1830, nel febbraio 1848, nel settembre 1870 e anche fuori dai confini della Francia, con la caduta degli zar nel febbraio 1917 e la presa del Palazzo d'inverno nell'ottobre dello stesso anno). Vergniaud, il girondino, sarà il primo ad annunziare che «nei tempi antichi lo spavento e il terrore sono spesso usciti, in nome del dispotismo, da questo palazzo famoso. Che vi rientrino oggi in nome della legge» [Jaurès 1901-908, trad. it. III, p. 208].

8. L'intima relazione tuttavia tra il crollo d'una monarchia della tortura e lo scatenamento del Terrore possono comprendersi solo esplorando molto da vicino il campo definito e polarizzato, tra il 1789 e il 1793, da coloro che dichiarano i diritti dell'uomo e coloro che ne condannano la dichiarazione: tra il linguaggio di Barnave e quello di Pio VI, un temibile magnetismo orienta ormai le gesta e i fatti: in tale campo Luigi XVI diviene l'indice sempre piú vacillante di

tutte le oscillazioni del discorso, attraverso le quali immense cariche di energia sociale si liberano e si scateneranno.

Ma quello stesso magnetismo sposta incessantemente gli autori del discorso nell'ambito dei loro rapporti reciproci. Il 1° agosto Barnave fa adottare il progetto di una Dichiarazione dei diritti destinata a diventare, nel giornale del Père Duchesne, il «frontespizio» della Costituzione (mentre il Bill of Rights costituisce solo il primo emendamento, aggiunto in un secondo tempo alla Costituzione americana del 1783). Ma nella primavera del 1791 Barnave è il portavoce dei proprietari di piantagioni e di schiavi delle Antille francesi, e tra questi Lameth, il ricordato «triunviro». In tali condizioni la Société des amis des noirs parla per bocca di Robespierre e dell'abate Grégoire. L'oggetto della discussione in assemblea costituente è sapere se la dichiarazione dei diritti dell'uomo sarà o non sarà estesa ai negri, liberi o schiavi. Barnave rifiuta le due possibili estensioni. Il 13 si giunge a proporre una legge sullo «stato degli schiavi», proposta che provoca la seguente replica di Robespierre: «Nel momento in cui in uno dei vostri decreti pronunciaste la parola *schiavo*, avreste pronunciato il vostro disonore» [citato *ibid.*, II, p. 213]. La maggioranza dell'assemblea vota un compromesso che sostituisce 'schiavo' con 'non libero'... Ma dando parità di diritti ai negri nati da genitori liberi, la medesima assemblea dichiara di non deliberare «sullo stato politico delle persone di colore *che non siano nate da padre e madre liberi*», dato che si tratta solo d'individui d'una nazione straniera e dato che un cambiamento di condizione, allo stato delle cose, sarebbe contrario al bene generale e potrebbe diventare loro ugualmente funesto [*ibid.*]. Il decreto del 15 maggio, vittoria parziale e provvisoria di Barnave su Robespierre, è al tempo stesso la sconfitta della dottrina dei Diritti, che il primo ha potentemente contribuito a promuovere prima di diventare l'ostacolo principale alla loro estensione senza ipocrisia e senza restrizione. Secondo la parola di Danton, nel febbraio 1794, nel momento nel quale fu votata all'unanimità l'abolizione della schiavitú: «Finora abbiamo decretato la libertà solo in maniera egoistica e solo per noi stessi». I barnaviani Diritti dell'uomo sono solo i diritti dell'uomo bianco, e di nessun altro.

L'idea tramandata d'una «buona» rivoluzione, quella del 1789 e dei Diritti dell'uomo, seguita da una «cattiva», quella del 1793 e del Terrore, si smonta da sé sotto i nostri occhi. E si smonta ugualmente la versione opposta e complementare: quella d'una rivoluzione «nobiliare e borghese», monarchica o girondina, gli interessi della quale si confondono nel camuffamento idealistico dei Diritti, e alla quale fa seguito una rivoluzione popolare, che avrebbe strappato la maschera all'ideologia dei Diritti dell'uomo per armarsi del Terrore...

La versione staliniana e quella banale delle «due rivoluzioni» non resistono a un esame del processo nel corso del quale s'intrecciano paradossalmente l'enunciazione meditata dei Diritti dell'uomo e la proclamazione improvvisata del Terrore. Il problema consiste proprio nel districare gli sviluppi successivi. Come frontespizio dell'intero processo potrebbe scegliersi quella minaccia, anteriore alla caduta della monarchia, d'un ministro del re fra i piú moderati, il conte di Montmorin, secondo il quale i Parigini andavano perseguiti e colpiti «con il terrore».

Lungi dall'essere l'ideologo dell'«idealismo borghese», Barnave è al contrario uno tra i primi a formulare le premesse *ante litteram* del materialismo storico, al quale fa riferimento per giustificare la difesa violenta della dominazione borghese e la difesa del diritto di proprietà, compreso quello sugli schiavi, quando afferma, il 15 luglio 1791, dopo la fuga e il ritorno del re: «Non sono le idee metafisiche che trascinano le masse nel solco delle rivoluzioni, bensí gli interessi reali» [*ibid.*, I, pp. 111 sgg.]. La difesa della proprietà rende necessaria la restaurazione della monarchia. Anche se due giorni dopo, il 1° luglio, sarà necessario far sparare sulla folla riunita da Brissot e dal club dei cordiglieri. Barnave, l'uomo della sinistra nell'agosto dell''89, annunzia il primato degli *interessi reali* sull'enunciazione dei Diritti nel luglio 1791. Robespierre, nel giugno 1793 – divenuto a sua volta il portavoce della sinistra –, redige il progetto della seconda Dichiarazione dei diritti, e vi sottolinea la necessità di *enunciare questi diritti*.

9. Al lato sinistro della Salle du Manège, nel giardino delle Tuileries, si susseguono Barnave alla Costituente, Brissot alla Legislativa e Robespierre alla Convenzione. Al lato destro, luogo degli «aristocratici» alla Costituente, si ritrovano successivamente i foglianti di Barnave alla Legislativa, poi Brissot e i suoi «brissotiani» – i girondini – alla Convenzione. Ma tra di loro la questione che continua a ripresentarsi resta sempre la *necessità di enunciare* i Diritti dell'uomo, nei loro rapporti con il potere. Ogni volta l'ala destra è, all'inizio, quella del potere. E l'ala sinistra quella dell'opposizione, che si accinge a conquistarlo: Barnave contro il potere monarchico. Brissot e la Gironda contro i ministri foglianti, Robespierre e la Montagna contro i ministri e le commissioni parlamentari girondini e, soprattutto, contro il ministro dell'Interno Roland e la commissione degli Affari esteri di Brissot. Ma nell'aprile-maggio 1793, alla vigilia dello scontro piú violento, vengono elaborati due progetti, in concorrenza tra loro, presso la Convenzione, relativi alla seconda Dichiarazione dei diritti, uno ad opera di Condorcet e a nome del comitato per la costituzione e della Gironda, e l'altro ad opera di Robespierre e a nome della società dei giacobini e della Montagna. Louis Blanc, in esilio dopo il fallimento della rivoluzione del 1848, li ha messi in parallelo nella sua *Histoire de la Révolution française* [1847-62]. La loro messa in quadro o in «matrici» rigorose farebbe apparire le trasformazioni degli enunciati rispetto alla prima Dichiarazione. Il progetto Condorcet mette in maggiore risalto le garanzie giudiziarie. Il progetto Robespierre fa cadere l'accento sui diritti delle minoranze o delle «sezioni della volontà generale», e propone un enunciato critico, o almeno restrittivo del diritto di proprietà, là dove al contrario Condorcet lo presenta come il diritto illimitato di «usare i propri capitali». L'analisi delle formulazioni successive, nella serie delle Dichiarazioni, mette in evidenza il modo nel quale vi si sviluppano gli spostamenti critici dell'energia collettiva nei rapporti sociali.

Ai due estremi della catena si possono mettere in quadro anche i due decreti che segnano i linguaggi del periodo barnaviano e di quello robespierriano nell'enunciazione dei Diritti:

Decreto «sullo stato degli schiavi»
13 maggio 1791

«L'Assemblea nazionale ha dichiarato che non delibererebbe sullo stato delle persone non libere... un cambiamento di condizione... sarebbe contrario al bene generale».

Decreto «che abolisce la schiavitú»
4 febbraio 1794

«La Convenzione nazionale dichiara abolita la schiavitú... decreta che tutti gli uomini, senza distinzione di colore,... sono cittadini francesi e godono di tutti i diritti».

Proposta dal robespierrista Levasseur, redatta dal dantoniano Lacroix, commentata con foga dal «Père Duchesne» di Hébert, l'abolizione della schiavitú è votata all'unanimità dalla Convenzione, e riunisce le tre tendenze allora presenti nella medesima. Qualche settimana dopo Hébert e Danton verranno condannati e giustiziati, dal Terrore.

Dopo l'editto di tolleranza di Costantino, del 313 dell'era volgare, che legalizzava il vasto movimento di affrancamento degli schiavi, riducendo le formalità per tale affrancamento a una semplice dichiarazione davanti alla ecclesia, senza perciò la rituale recitazione delle formule davanti al pretore, nessuna data della storia universale è piú decisiva e ad un tempo meno nota. Solo nel 1806, durante il breve ritorno di Fox, avversario di Pitt e amico della rivoluzione francese, alla testa del governo britannico, verrà abolita la tratta dei negri in Inghilterra, insieme alla tortura. Nel frattempo Bonaparte, istigato da Giuseppina, restaura la schiavitú nelle Antille e provoca la grande insurrezione a Haiti. Vi perderà un esercito di centomila uomini: perché non chiamare «terrore» la situazione di giganteschi massacri creata dall'arrivo, dai metodi e dalla scomparsa di quegli uomini? I duemilacinquecento morti della *grande terreur*, in confronto, si riducono a un fatto di cronaca nera, se si astrae dalla risonanza del discorso e da ciò che il fatto ha implicato.

10. Nell'intervallo tra il decreto «sullo stato degli schiavi» e quello sull'abolizione della schiavitú, si verifica la cesura storica: la morte del re. Robespierre ha tentato d'interrompere le due catene di discorsi e di situazioni che hanno portato a quel punto della storia, l'obbligo del giuramento per i preti e la dichiarazione di guerra a Leopoldo d'Austria. Egli prende le difese dei preti perseguitati, al punto che una voce dalla sinistra gli esclama: «Passate a destra!» E annunzia che dichiarare guerra significa preparare a piú o meno lungo termine la dittatura militare. Le due serie di violenze che seguono quei due momenti del discorso conducono il re al doppio e fatidico veto ai decreti dei ministri girondini. Rifiuto del decreto di deportazione dei refrattari e rifiuto del decreto che disponeva l'ammassamento di ventimila federati per la difesa di Parigi: il re diventava «Monsieur Veto» e firmava in anticipo la sua condanna a morte. Ma proprio sulla decisione di mettere a morte il re s'incontreranno Robespierre e Saint-Just, entrambi fautori dell'abolizione della pena di morte. Un fatto singolare: nel suo discorso del dicembre 1792, Robespierre ricordava la sua presa di posizione del maggio 1791, rimproverava alla Convenzione la decisione presa dalla precedente assemblea sovrana con il voto per il mantenimento della pena capitale. Abolizione della pena di morte, sí, precisava Robespierre, ma «crudele eccezione» per il monarca, che significa l'usurpazione della sovranità di tutti da parte del potere d'uno solo; e – dopo la scoperta delle lettere del re nascoste nell'armadio di ferro – per il monarca che s'era dichiarato alleato segreto d'una invasione armata.

Si assiste qui a un singolare scambio di ruoli. Nei mesi dell'inverno 1791-92, con i deputati della Gironda, Vergniaud s'è alleato a Brissot quando quest'ultimo definiva la dichiarazione di guerra un «beneficio nazionale» e una «crociata per la libertà universale». Dopo di loro Isnard rincarava la dose, informando che un popolo in stato di rivoluzione è invincibile. E faceva adottare fin dal novembre 1791 il decreto che rivolgeva un ultimatum ai principi e che annunziava la dichiarazione di guerra del 20 aprile 1792.

Una curiosa coalizione alleava qui i fratelli nemici: il conte di Narbona al ministero della Guerra e La Fayette alla testa della forza armata, dall'ala del club dei foglianti; e all'ala destra della Legislativa quei giacobini entusiasti che erano allora Brissot e i tre deputati della Gironda Vergniaud, Gaudet e Gensonné. Tra i pochi a resistere alla corrente bellicista e a prevederne le temibili conseguenze ci sono Marat e soprattutto Robespierre, che parlano della guerra il primo come di un «abisso» nel quale verrebbe precipitata la nazione, e il secondo come d'un «precipizio» dentro il quale finirebbe il paese. Il precipizio previsto da Robespierre è aperto a cuor leggero da Brissot, Vergniaud, Isnard. E tosto il tradimento reale di Dumouriez e quello almeno virtuale di Custine condurranno alla morte i «brissotiani» o girondini.

Di fronte alla scadenza della morte del re i ruoli si capovolgono. A coloro che vedono nella messa a morte del prigioniero del Tempio il rimedio a tutti i mali, al fatto che il pane è caro o che gli eserciti sono male equipaggiati; a coloro che tengono questo linguaggio, Vergniaud precisa che la morte di Luigi XVI sarà il pretesto per una nuova dichiarazione di guerra. Egli a sua volta denunzia quei perfidi adulatori che getteranno la Francia nell'abisso.

In questa serie di duelli verbali, dove il tema del precipizio e dell'abisso assolve alla funzione di riferimento assoluto, la carica di lucidità si capovolge. Vergniaud sfodera adesso la prosopopea dei «perfidi adulatori»: «Volete il sangue? Prendete, ecco del sangue e delle vittime» [Jaurès 1901-908, trad. it. VII, p. 271]. Di fatto questa lucidità è ingannevole, questa eloquenza, dirà Louis Blanc, brucia senza far luce: Vergniaud non prevede affatto il Terrore legalitario del '93; egli immagina «l'abisso» nella forma dei massacri del settembre '92 che i girondini, con Guadet e Louvet in testa, attribuiscono senza alcuna prova a Robespierre, che una volta è descritto da Vergniaud come un capo dispotico «tutto coperto di sangue»... Ma il riferimento a Robespierre sanguinante fa cilecca: crescerà nelle evocazioni. Di fatto, il 2 settembre, quando iniziano i massacri nella prigione dell'Abbazia, Robespierre ha passato la giornata all'assemblea elettorale di Parigi, in vista della preparazione delle elezioni alla Convenzione. L'incitamento all'omicidio può essere rilevato nel linguaggio di Marat, non nel discorso di colui che definisce se stesso «insopportabile come i principî». Il

17 agosto la Legislativa creava un tribunale criminale straordinario per giudicare i responsabili della sparatoria del 10 agosto, che aveva fatto centinaia di morti tra gli assalitori del Château. Robespierre, eletto presidente di quel tribunale, rifiuta di prendervi posto. L'esercizio di quelle funzioni era incompatibile con quello di rappresentante della Comune... «Non potevo... essere giudice di coloro di cui già ero stato avversario» [*ibid.*, V, p. 35].

11. Nella scalata di violenza che si prepara, la risonanza storica della quale sarà smisurata rispetto al numero reale delle vittime, sembra che il solo pronunziare la parola 'terrore' produca effetti temibili. Tanto piú che gli atti di parola piú decisivi sembrano essere stati quelli che, da Vergniaud o da Robespierre, furono *pronunziati a malincuore*. Centrale ad ogni modo è la funzione allora avuta da Vergniaud, fin dai primi del '92, quando, al momento dello scontro fra Brissot e il ministro degli Affari esteri Delessart, reticente circa l'imminenza della guerra, minaccia il palazzo del re.

Il 4 maggio '93 Vergniaud lancia un appello alla «provincia» contro Parigi, in uno stile antidittatoriale di romana memoria: «Uomini della Gironda, in piedi! terrorizzate i nostri Marii...» Il palinsesto dell'allusione alla Roma antica non fa altro che alzare il tiro, prendendo a bersaglio i montagnardi e Robespierre. In precedenza, nel marzo '93, il bersaglio dei girondini era Danton, interrotto, dopo il suo ritorno dal Belgio, dalle loro grida e dalle loro allusioni ancora una volta ai «settembrini», ai *Septembriseurs*. Non era forse Danton, al momento del massacro dei prigionieri dell'Abbazia, dei Carmelitani, della Force e di Bicêtre, ministro della Giustizia? Replicare a quelle insinuazioni sarebbe stato per Danton, come sempre, improvvisare: proporrà, per rendere inutile la «giustizia del popolo», un tribunale rivoluzionario. La legge ne sarà preparata dal dantoniano Cambacérès, il futuro secondo console, poi arcicancelliere dell'impero, redattore supremo dei codici napoleonici, che quindici giorni prima del Termidoro prepara per la Convenzione un «piano generale della classificazione delle leggi». L'uomo che elaborerà la legalità civile in Francia per due secoli è lo stesso che mette a punto lo strumento giudiziario del Terrore nel 1793.

12. I momenti fondamentali che lo precedono potrebbero ricondursi alle tre giornate d'insurrezione popolare: quella del 31 maggio, quella del 2 giugno e quella del 5 settembre 1793.

Le prime due sorprendono l'opinione pubblica: qualche giorno prima, la Gironda era il potere. Essa controllava l'esercito, i ministeri e le commissioni della Convenzione, oltre che la maggior parte della stampa. La Commissione dei Dodici, istituita su sua richiesta, ha fatto arrestare Marat, che il tribunale rivoluzionario scagiona e assolve solennemente. Poi, il 24 maggio, Hébert, portavoce molto singolare del Comune di Parigi e del club dei cordiglieri – degli Amis des droits de l'homme – viene arrestato in municipio. Colui che lo storico Louis Jacob definisce burlone impenitente, e che introduce nella stampa politica la lingua del Théâtre de la Foire e del pantagruelismo rabelaisiano, l'ex maschera del teatro delle Variétés Amusantes, Jacques-René Hébert, viene condotto alla

prigione dell'Abbazia e rinchiuso in una soffitta... Il presidente dei Dodici lo interroga sul suo linguaggio tradizionalmente qualificato (come per lo stesso Rabelais) da «immondezzaio». Egli risponderà che parlando il linguaggio piú prossimo alla natura, bestemmiando con quelli che bestemmiano, potrebbe far conoscere importanti verità a onesti cittadini che hanno solo bisogno d'un po' d'istruzione per... difendere i propri diritti.

Mentre ha luogo questo curioso dialogo sui rapporti tra il linguaggio e la difesa dei diritti dell'uomo, la narrazione dell'arresto d'un magistrato municipale dà fuoco a Parigi. Una delegazione del Comune si rivolge alla Convenzione, e reclama la liberazione d'un «magistrato stimabile per le sue virtú civiche e i suoi lumi» [*ibid.*, IX, p. 38]. Ci si meraviglia della seriosità dell'iniziativa, trattandosi dell'anzidetto burlone impenitente. Ma uno storico inglese come Carlyle descriverà la situazione ancor piú seriosamente quando racconterà che un «magistrato del popolo», dopo essere stato arrestato, sparisce nelle prigioni «con la dignità solenne del martire». La tragedia del Terrore ruota in quel giorno intorno a quell'uomo del ridere.

Alla poltrona della presidenza siede Isnard. Alla petizione dei delegati del Comune risponderà con la replica comminatoria che sembra ricalcata dal Manifesto brutale dei re austro-prussiani del luglio 1792: «Se... con queste insurrezioni sempre rinascenti, accadesse che venisse portato pregiudizio alla rappresentanza nazionale, vi dichiaro a nome della Francia... intera, *che Parigi sarebbe annientata; presto si dovrebbe cercare sulle rive della Senna se questa città sia esistita*» [*ibid.*]. «State facendo la parte del fifone», replicherà Marat.

Lo scontro e la strategia dei linguaggi vi mettono in gioco i rapporti sociali in conflitto. Ciò che si verifica in quelle giornate caricherà di senso ogni parola, ogni gesto, ogni presa di posizione fino a quel punto di condensazione che dà al senso la sua pericolosità. Jaurès insisteva: «Fu Hébert, fu il *père Duchesne*, in questi giorni di lotta diretta, materiale e fisica, l'interprete della rude passione del popolo... Egli fu come la vasta eco dei propositi dei sobborghi che rispondevano nelle sezioni alle violenze profumate dei salotti...[Egli] chiama i proletari a una vigorosa azione contro i borghesi egoisti che vorrebbero "far loro mangiare il gesso dei muri"» [*ibid.*, VIII, pp. 251-52]. Le donne della sezione di Bonne Nouvelle, a nome di Parigi, organizzano un corteo, inalberante cartelli con su scritto «Resistenza all'oppressione». Un proclama viene esposto nei luoghi d'incontro invitante i cittadini a riunirsi intorno alla prigione «per liberare l'innocenza oppressa». Il sindaco di Parigi, lo svizzero Pache, afferma davanti alla Convenzione che la calma è durata fino a quando i Dodici hanno ordinato arresti arbitrari. Egli, soprattutto, accusa i Dodici di aver dato ordini implicanti l'uso della forza armata. La sezione di Granvilliers, animata dal prete degli «arrabbiati» Jacques Roux, reclama la soppressione della Commissione dei Dodici e il rilascio dei patrioti imprigionati. L'amico di Danton, Lacroix, il futuro autore della proposta di abolizione della schiavitú, propone un decreto per la liberazione degli incarcerati il 27 maggio a mezzanotte, e per la cessazione della «commissione tirannica». Il decreto, dopo essere stato approvato, viene contraddetto da un voto di segno opposto il giorno dopo, e la commissione è ripristinata.

Ma Jacques-René Hébert è liberato, insieme a Varlet e a Dobsen. Quest'ultimo inoltre assume la presidenza del Comitato rivoluzionario centrale, con sede al vescovado e che, due giorni dopo, prenderà l'iniziativa dell'insurrezione. Il 30 maggio è la *fête-Dieu* con le sue processioni. Il 31, stando al racconto del cittadino Bachelard, spunta in municipio un individuo in veste da camera sporca e pantofole verdi, che s'impadronisce della poltrona del presidente. È Marat. Il 31 quindi si crea una situazione sorprendente. Coloro che due giorni prima si trovavano in prigione divengono la pietra angolare d'un'offensiva contro i loro precedenti carcerieri. Già Manon Roland è in prigione. Costei fino a poco prima regnava alla Tuileries e, attraverso il ministro degli Interni, suo marito, poteva disporre dei venticinque milioni del fondo segreto. La domenica 2 giugno la sede della Convenzione è occupata dagli uomini armati agli ordini del Comitato centrale e di Marat. E la messa a domicilio coatto dei ventinove deputati «girondini» – alcuni dei quali fuggiranno – nonostante gli sforzi, presso la Convenzione, del presidente Mallarmé. Il giorno dopo il «Père Duchesne» riassumerà insistendo sul fatto che Parigi era stata liberata, che i repubblicani erano stati vendicati, e che nemmeno una goccia di sangue era stata versata.

13. Uno sguardo retrospettivo induce a pensare che il Terrore sia nato già durante quel contraddittorio susseguirsi di giornate. Agli occhi dei testimoni e dei primissimi osservatori, al contrario, il tratto saliente è l'assenza di sangue versato. Ma il racconto consueto sarà quello che continua a leggersi nel *Larousse Universel*, nelle sue edizioni successive, alla voce «Robespierre» («Dopo la caduta dei girondini... egli regnò col terrore»), o alla voce «Terrore» («Regime rivoluzionario che pesò sulla Francia dalla caduta dei girondini (31 maggio 1793) al 9 termidoro (27 luglio 1794)»). Che cosa accadde, pertanto, il 31 maggio, giorno nel quale non viene versato sangue e durante il quale Robespierre è praticamente assente?

In fatto di ferocia, il discorso di certi girondini prelude alla violenza successiva. Dal 13 aprile Pétion, ex sindaco di Parigi e primo presidente della Convenzione, aveva esclamato che sarebbe stato soddisfatto solo dopo aver visto gli uomini che vogliono portare la Repubblica alla perdizione «lasciare la propria testa al patibolo». Da simili parole si può dedurre che la morte del re già costituiva immagine significativa rispetto al linguaggio e alle decisioni che seguirono. La Gironda non esitava a evocarla contro i suoi avversari della Montagna. Evocazione tanto piú pesante in termini reali in quanto ad aprile, cioè nel mese della comparsa di Marat, già nove condanne a morte erano state pronunziate, compresa quella della «cuoca» che in un caffè aveva «parlato male» della Repubblica. Allora, quando il giornale del Père Duchesne s'indigna per la condanna d'una «semplice cuoca», la commissione che deve rappresentare la Convenzione presso il tribunale è tutta composta da girondini.

Se Pétion il «brissotiano» è violentemente raffigurato in riferimento alla macchina di morte, Robespierre al contrario sta in disparte. La sua arma principale sembra consistere nel racconto della sua malinconia: «Io sono incapace di prescrivere al popolo i mezzi di salvarsi» [*ibid.*, IX, p. 77]. E ancora: «Ciò non

è concesso a un solo uomo; ciò non è concesso a me, che sono spossato da quattro anni di rivoluzione e dallo straziante spettacolo del trionfo della tirannide» [*ibid.*] E conclude alla maniera dei racconti omerici: «L'ho detto, non mi resta piú altro dovere da compiere in questo momento» [*ibid.*].

Strano modo d'impadronirsi del potere e di «regnare». Il 2 giugno 1793 Robespierre tace durante la seduta che si convenne designare come l'inizio del Terrore. Il 31 maggio, senza dubbio, egli aveva replicato a Vergniaud, che lo aveva provocato a concludere: «La mia conclusione è il decreto di accusa contro tutti... coloro che sono stati designati dai petizionari» [*ibid.*, p. 136], ossia coloro che, attraverso la Commissione dei Dodici e il Comitato per gli affari esteri, costituiscono di fatto il potere in quel momento, quel potere detenuto per tre quarti, ivi compreso il Comitato di salute pubblica, dal partito girondino. Ma se l'immagine ricevuta, la trasmissione narrativa della quale non è stata quasi mai sottoposta a critica, dev'essere l'immagine d'una lotta di fazioni in sede di Convenzione, dove la piú risoluta, violenta e avanzata manda a morte la piú debole e umana, si dimentica che quest'ultima è il potere, con tutte le sue implicazioni, un potere che senza dubbio è il primo a poggiare sul consenso d'un'assemblea eletta e sovrana. La situazione è paragonabile, da tale punto di vista, a quella del termidoro. La lotta dei linguaggi, in quell'ambito, ripercuotendosi fuori di esso con i movimenti popolari, manifesta soprattutto quello che è il principio esplicativo e veramente costitutivo di quella rivoluzione. Quel principio, ancor piú, che ne costituisce l'universalità, nell'Europa di questo tempestoso presente e dell'avvenire.

14. A tal riguardo, vi è una continuità nel grande racconto rivoluzionario occidentale che va da Locke a Rousseau, a Robespierre e ai commenti, dei quali spesso non ci s'è accorti, di Marx: «Quello legislativo... è il potere supremo», – dice Locke [1690, trad. it. p. 346], in nome della *Glorious Revolution*, – esso «è posto nelle mani di diverse persone, le quali, regolarmente adunate, hanno... il potere di far leggi, e quando le abbian fatte e si siano di nuovo separate, sono soggette alle leggi ch'esse stesse hanno fatte» [*ibid.*, p. 358]. «*Cittadini* in quanto partecipi dell'autorità sovrana, – risponde Rousseau [1762], e sudditi in quanto sottoposti alle leggi dello Stato». «Il popolo, soggetto alle leggi, ne deve essere l'autore» (trad. it. pp. 25, 54).

«La democrazia, – prosegue Robespierre [1794], e senza dubbio egli è il primo teorico ad assumerne, in un contesto temibile, la pratica, – è uno Stato... dove ognuno è *cittadino e partecipe delle sovranità*» (trad. it. pp. 161, 162). E dal 10 maggio 1793, nel mese della grande disputa fra Gironda e Montagna, Robespierre precisa: «I membri dell'organo esecutivo saranno dunque tenuti a rendere conto della loro gestione al corpo legislativo» [1793, trad. it. p. 140]. La sua Dichiarazione dei diritti, proposta ai giacobini il 21 aprile e parzialmente ripresa nella Dichiarazione dei diritti ratificata dalla Convenzione il 20 giugno, lo sottolineerà: «Ogni cittadino ha un uguale diritto a concorrere alla formazione della legge» (art. 30). Il suo piú deciso sostenitore, e poco dopo avversario potenziale, il Père Duchesne, nel numero 241 del giornale, ribadisce: «Sarete li-

beri, nominerete i vostri rappresentanti; non riconoscerete altre leggi all'infuori di quelle che avete accettate».

La critica dello Stato hegeliano conduce Marx [1843] ad abbracciare con uno sguardo d'insieme questo quadro materiale delle operazioni di verità in Europa occidentale: «Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese; esso, là dove ha dominato nella sua particolarità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali... perché il potere legislativo è stato il rappresentante del popolo, della volontà generale. Per contro, il potere governativo ha fatto le piccole rivoluzioni, le rivoluzioni retrograde, le reazioni» (trad. it. pp. 64-65). Prospettive nelle quali sono presenti le formule sviluppate di qualcosa che procede proprio da ciò che il Père Duchesne evoca talora come «rivoluzione olandese» – la prima in Occidente a riprendere la δημοκρατία ateniese e la rivoluzione di Clistene, nella lingua della *res publica* romana –, da ciò di cui Spinoza [1670] dava nei termini seguenti l'idea o la narrazione mentale: «[In una repubblica] colui che obbidisce in tutto all'autorità non deve essere definito schiavo... ma suddito... ciascuno può, se vuole, essere libero, ossia vivere integralmente secondo il dettame della ragione» (trad. it. p. 384).

Ciò che, come il Terrore, si scatena ciecamente è il piú enigmatico paradosso del pensiero storico e al tempo stesso il pericoloso tirocinio di questa prospettiva liberatrice. Qual è dunque la posta in gioco immediata? Danton, secondo Michelet [1847-53], desiderava solo che la Gironda, dopo essersi riconosciuta come un ostacolo alla salvezza della Patria, si ritirasse intimidita. Ma Robespierre sempre secondo Michelet, non voleva che la Gironda si dimettesse, ma solo che fosse giudicata; egli, almeno in quell'epoca, non voleva morti, ma smascherati. Tale sarebbe stato anche il parere di Marat, piú moderato, a giudizio di Michelet, di quanto le sue parole sanguinarie avrebbero fatto pensare. In quelle stesse settimane Marat salvava la bella liegina pro-Gironda Théroigne de Méricourt, sottraendola al linciaggio di alcune rudi montagnarde.

La Gironda stessa è un punto di collegamento fondamentale nell'articolazione di questo periodo. E senza dubbio oscilla, nell'aprile-maggio '93, tra la voglia di vedere i propri oppositori «lasciare la propria testa al patibolo», secondo la petizione di Pétion, e l'auspicio di richiamarsi al sovrano, vale a dire al popolo riunito nelle sue assemblee primarie. È vero che in una situazione di guerra civile potenziale, questo appello – come quello del re in gennaio – rischia di diventare la scintilla che metterebbe a fuoco la società. Vergniaud lo capisce, quando rifiuta generosamente quella possibilità, scegliendo la metafora dell'abisso: «Gettateci nel baratro».

15. Il Terrore del '93 non è quindi una guerra di religione, cosí come viene rappresentato dalla «nuova ideologia» francese, che immagina la lotta della libertà contro la repressione come una battaglia tra i pii – i liberali e i girondini – e gli empi – i «robespierristi» o «terroristi». Proprio il girondino Guadet tacciava Robespierre di aver pronunziato, in marzo, la parola 'provvidenza', accusandolo di rimanere «sotto la schiavitú della superstizione». «Esprimere un'idea dell'Eterno, – replicava Robespierre, – è un sentimento del mio cuore, un sentimento che mi è necessario». Il presidente vuol farlo tacere. Ma egli si ostina: «Non soffocherete la mia voce, non ci sono ordini del giorno che possano soffocare questa verità». Ciò che afferma il 26 marzo, da minoritario perseguitato di fronte al «materialismo ateo» dei «moderati» della Gironda, lo ripete in dicembre contro Anacharsis Cloots, qualificato «hébertiano» ed «esagerato», fautore ardente della decristianizzazione e del culto della Ragione.

Neanche il Terrore dell'anno II è riducibile all'arma assoluta di uno dei partiti nel corso della guerra di classe. Certo il 5 settembre il procuratore del Comune, Chaumette, salirà sul tavolo per dichiarare alle delegazioni operaie di Parigi: «Qui si tratta di una guerra aperta dei ricchi contro i poveri» [Jaurès 1901-908, trad. it. X, p. 116]. Nello stesso giorno il corteo partito dal municipio al grido di «Pane! Pane! Subito!» giunge alla Convenzione, Chaumette e Hébert in testa, interpellati strada facendo dall'operaio Tiger. Una proposta dell'abate Royer, che attacca il Comitato di salute pubblica e personalmente il versatile Barère, è stata formulata fin dal 30 agosto davanti ai giacobini: «Ponete il terrore all'ordine del giorno» [*ibid.*, p. 120]. E lo stesso Barère – ch'era stato visto nei saloni di Madame de Genlis e del duca d'Orléans e che passò in seguito per fogliante e brissotiano – fa decretare dalla Convenzione, il 5 settembre, che «il Terrore è posto all'ordine del giorno». Ma tutto lo sforzo di Robespierre, che presiede la Convenzione, consiste nel prevenire e impedire la giornata tumultuosa che sta per aver luogo.

I primi bersagli del Terrore, designati dallo stesso Barère, sono la regina e Brissot: il 15 e il 31 ottobre. Ma lo stesso Chaumette il 13 aprile del '94 (o 24 germinale dell'anno II) verrà giustiziato dal Terrore; è il figlio del calzolaio Pierre-Gaspard, detto Anassagora per via del suo zelo nel culto della Ragione: autentico «difensore dei poveri», «apostolo e martire degli operai di Parigi» dirà di lui finalmente Michelet. Qualche giorno prima, il suo sostituto Jacques-René Hébert era già stato giustiziato dopo aver scritto quello che Gérard Walter considera il piú notevole degli articoli del suo «Père Duchesne»: «Sento sempre predicare il rispetto per le proprietà... ma la prima proprietà non è forse l'esistenza?... La terra, come l'aria, appartiene a tutti gli uomini... Affamatori del popolo, temete la sua disperazione».

La versione staliniana d'un «buon» Terrore, che si accende tra le mani delle classi popolari e di coloro che talvolta sono già stigmatizzati – dai girondini – come «proletari»; d'un terrore inoltre che fa avanzare la storia, salvo ad essere interrotto strada facendo; anche questa versione salta in mille pezzi. Piú inesatta di tutte le altre – paleostaliniane, neoideologiche – è la versione standard che nulla riesce a cancellare dai dizionari e dal Larousse in particolare, che nell'edizione del 1922 presenta una variante condensata alla voce «Robespierre»: «Dopo la caduta dei girondini, ebbe l'arte di sbarazzarsi di mano in mano dei suoi rivali: gli hébertiani, dei quali fece condannare le tendenze esagerate, e i dantoniani, che accusò di moderatismo. Egli regnò col terrore...».

Ma il Terrore non è nemmeno l'ultima arma della «rivoluzione borghese» o, secondo le parole di Engels [1870], di «borghesi follemente impauriti», di «piccoli filistei» e della «marmaglia del sottoproletariato»... (trad. it. p. 145). Esso

sorge da quella che forse è la prima grande manifestazione operaia dei tempi moderni, anche se già in quel giorno il suo portavoce, l'operaio Tiger, è messo da parte e senza dubbio arrestato, e se poco dopo la sua penna, il Père Duchesne, è incriminato e giustiziato.

Il regno del Terrore, nel senso che questo termine assume nella rivoluzione francese e in quello nel quale l'intende Hegel nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* [1807] intitolato di proposito *Der Schrecken* – questo regno inizia di fatto nell'ottobre '93, vendemmiaio e brumaio dell'anno II, con l'esecuzione della regina, seguita da quella di Vergniaud e dei girondini. Ora, Robespierre è eletto al Comitato di salute pubblica fin dal 27 luglio. Ma il suo ascendente sulla Convenzione risale a non oltre il giorno nel quale è deciso il processo ai deputati girondini: il 3 ottobre. Perché? Per il fatto che interviene per *esentare* dal processo ai ventidue girondini i settantatré deputati pro-girondini, imprigionati dopo aver protestato il 5 giugno contro l'arresto dei ventidue. «La Convenzione non deve moltiplicare i colpevoli... Popolo, tu sarai difeso soltanto da coloro che avranno il coraggio di dirti la verità». Non devono forse leggersi le prove contro di essi? «Questa lettura... è assolutamente inutile», risponde Robespierre [cfr. Michelet 1847-53, trad. it. IV, p. 455]. Imperiosa clemenza, secondo l'espressione di Michelet. Essa dà ormai a colui che si è posto a capo della Montagna i voti di tutti coloro che, all'ala destra, votano regolarmente con la Gironda e di coloro che in Pianura, sempre tremebondi, si schierano con il piú forte. «Era il ripristino del diritto di grazia», precisa ancora Michelet [*ibid.*]. Ciò che si definisce ostinatamente la dittatura di Robespierre – «regnante con il Terrore» – poggia di fatto su questo iniziale esercizio del diritto di grazia del 3 ottobre 1793 o 12 vendemmiaio dell'anno II.

16. Ma che cos'è dunque questo processo cieco, questo processo senza volto e senza oggetto, al quale i soggetti del discorso sono costretti a riferirsi, che impone le sue regole del gioco implacabili con le riscritture che comportano in qualunque campo, qual è questo suolo sottostante sul quale marceranno durante dieci mesi tutti i grandi attori della narrazione rivoluzionaria, questo Terrore che obbliga fin dal momento in cui è stato nominato, e subito dopo raccontato?

Varrebbe la pena esplorarne nei particolari tutte le risorse e tutti i recessi narrativi. Giacché attraverso la sua esperienza sono messi a punto, per due secoli almeno della storia francese, a un tempo i dispositivi piú pericolosi della repressione di Stato, insieme ai filtri piú delicati e piú indispensabili della libertà politica. Camille Desmoulins, nel corso della sua lotta, avrà motivo d'affermare che quella era di fatto la rivoluzione di tutta l'Europa; e Anacharsis Cloots, dal canto suo, avrà motivo di situarla nel quadro della «repubblica universale».

È bene ricordare che prima del 3 ottobre c'è stato il voto del 25 settembre, voto per mezzo del quale la Convenzione, su proposta d'un ansioso montagnardo, Bazire, rispondeva a una domanda: «A che punto saremmo giunti... se Robespierre dovesse aver bisogno di giustificarsi...? egli chiede che la Convenzione dichiari che il suo Comitato gode di tutta la sua fiducia» [cfr. *ibid.*, p. 452]. L'assemblea tutta si alzò, riferisce il resoconto della seduta apparso sul «Moniteur», e votò la «fiducia». Per la prima volta in Francia un uomo governerà per dieci mesi tramite il voto d'un'assemblea eletta, e prolungherà una pratica inaugurata ad Atene, a Roma e a Londra. Per la prima volta nella storia un uomo governerà per mezzo del voto d'un'assemblea eletta a suffragio universale. I girondini e Danton avevano governato due volte come espressione d'un'assemblea, ma di riflesso e quasi per caso. Questa volta la fiducia è rinnovata regolarmente tutti i mesi e ad ogni discorso: fiducia ad un uomo che ritorna a casa tutte le sere a piedi e praticamente senza scorta – all'infuori del tipografo Nicolas che spesso l'accompagna armato del suo grosso bastone – e che governa mediante il solo linguaggio.

Ma quale linguaggio? Da quando fu pronunziata la «fatale verità», la «crudele eccezione», il discorso politico porta con sé ad ogni istante il riferimento alla messa a morte del «potere esecutivo». La rivoluzione inglese, allora tanto spesso evocata nel «Père Duchesne» e altrove, conobbe questa situazione a partire dal momento nel quale colui che aveva redatto la Petizione dei Diritti, Strafford, è posto egli stesso in stato d'accusa dal Parlamento, in quanto principale ministro del re, e mandato a morte. Ma la crudeltà della rivoluzione inglese si manifesta soprattutto attraverso le armi e prima di tutto in Irlanda, dove l'incendio della chiesa di Drogheda, piena dei suoi abitanti, su ordine di Cromwell, è paragonabile al massacro nazista dell'Oradour – pur essendo stato commesso in nome del Parlamento. La crudeltà del tutto singolare del Terrore, sotto la rivoluzione francese, somiglia all'esercizio pubblico della macchina «umanitaria» adottata su consiglio del fogliante Guillotin. Essa riempie di stupore, indubbiamente, giacché non ubbidisce a un ordine proprio dell'esecutivo, ma si svolge ritualmente all'intersezione di molteplici retoriche, esse stesse multiple di narrazioni che hanno in pratica l'effetto di «moltiplicare i colpevoli», nonostante gli sforzi di qualcuno, a cominciare da Robespierre, il 3 ottobre.

Cosicché, il 9 novembre 1793, Barnave è mandato a morte. L'uomo che tentò di salvarlo è quello stesso Bazire che il 5 settembre diede ai «comitati rivoluzionari» tutti i poteri necessari ad arrestare i sospetti, e il cui intervento oratorio, il 25 settembre, concede la fiducia e il potere a Robespierre: è questo un sottolineare il carattere molto approssimativo delle narrazioni di storici che rendono sinonimici robespierrismo e Terrore. Ma il linguaggio della clemenza in Robespierre, il 3 ottobre, reca in sé anche il riferimento repressivo. «La Convenzione non deve moltiplicare i colpevoli... – aveva detto, – bastano i capi. *Se ce ne sono altri, il Comitato di sicurezza generale ve ne presenterà l'elenco*» [cfr. *ibid.*, p. 455]. Per ipotesi, per costruzione in questo inevitabile linguaggio che parla in ciascuno, dopo la «crudele eccezione» l'elenco dei nomi può quindi allungarsi senza fine e colpire in tutte le direzioni.

17. Questo processo del linguaggio repressivo avanza in tal modo da tutte le parti, a partire dal 3 ottobre, cioè dal giorno in cui, fra l'altro, Amar, membro del Comitato di sicurezza generale, chiede la testa di ventun girondini e l'arresto di settantatré. Il giorno, ancora, nel quale Robestierre salvò la vita di costoro. Che significa dunque, per costui, quest'«arte di sbarazzarsi di mano in

mano dei rivali», hébertiani e dantoniani, menzionata nei racconti dei dizionari? Che questa cosiddetta arte appartenga alla favola perniciosa della storia, è possibile verificare esplorando la macchina narrativa all'opera durante quei mesi, nei quali ogni racconto veicola un estremo pericolo. Proprio in base ai «racconti infedeli» della seduta di martedí grasso, il 14 ventoso dell'anno II (4 marzo 1794), al club dei cordiglieri, il *tableau* della Dichiarazione dei diritti dell'uomo subisce un'incrinatura, dal momento che questi diritti «sono feriti» dall'arresto di venti patrioti (praticamente su questo solo dato poggia l'incriminazione di Hébert e dei suoi amici). Fin dal giorno seguente Barère pronunzia una relazione sulle «fazioni da smascherare» e sul «partito dello straniero». Jacques-René è giustiziato perché avrebbe (ma lo nega) «*pronunziato* la parola insurrezione». Simmetricamente, Billaud-Varenne chiede al Comitato la testa di Desmoulins e di Danton; piú tardi, il 9 termidoro, egli accuserà Robespierre di essersi «alzato come una furia» per prendere le difese di Danton presso il Comitato di salute pubblica. In nessuno dei due casi Robespierre prende l'iniziativa per ciò che la tradizione degli storici chiamerà, in linguaggio romano, le sue proscrizioni. Nel caso di Hébert, proprio il racconto di un giurato del tribunale rivoluzionario – Souberbielle – gli farà *accettare* l'eventualità d'un processo, dandogli ad intendere che gli «ultra-rivoluzionari» stanno preparando una «notte di san Bartolomeo». «Ancora sangue! Finiranno per annegarvi la rivoluzione!...» La predizione robespierriana è giusta anche in questo, che il racconto del sangue chiama sangue. Lo stesso Souberbielle, disgustato dal Terrore, spinge Danton e Desmoulins a intervenire, facendo di essi degli «indulgenti», e candidandoli come tali alla decapitazione. Comunque, voterà per la loro esecuzione.

Il duello tra le due narrazioni, nella stampa, tra «Le Vieux Cordelier» di Desmoulins e il «Père Duchesne» di Hébert, delinea il temibile clima del germinale quando, il 4 e 16 di quel mese, Desmoulins e Hébert vengono giustiziati. Il riferimento allo «straniero», al tradimento, all'«oro di Pitt», alla complicità «con il re», al complotto per dar luogo ad una nuova «notte di san Bartolomeo»: queste le armi del duello, nel corso del quale il ferro è nelle parole. Ciascuno di essi si riferisce a Robespierre come arbitro, prima con prudenza e poi in modo pressante; oppure si riferisce, in maniera insultante, a una delle ali del Comitato («M. Barère di Vieuzac», bersaglio del «Père Duchesne»; o Billaud-Varenne, per Desmoulins e Danton). A forza di riferimenti finiscono per ricevere ciascuno il colpo che partirà dal bersaglio preso di mira. Robespierre, muto all'inizio, o neutrale, intento a conciliare gli opposti, sembra colui che moltiplica, nell'intersezione dei loro linguaggi, la loro incriminazione: lo si fa parlare attraverso Saint-Just, richiamato dell'armata del Nord. Ma gli stessi Hébert e Desmoulins si riferiscono allo strumento di morte, divenuto il referente assoluto. «Le Vieux Cordelier» afferma che in una simile battaglia la ghigliottina «altro non è che una sciabolata». Il «Père Duchesne» esclama: «Anch'io sono minacciato dalla ghigliottina». Come l'Achille dell'*Iliade* [XXI, vv. 106, 110] confida al giovane che sta per uccidere in combattimento, per consolarlo: anch'io morirò... Dopo la terribile estate del '93, la minaccia d'un'invasione che avrebbe potuto ricondurre «Condé, d'Artois, Borbone» e che avanzava in nome

di monarchie nelle quali si praticavano la tortura legale, la ruota, lo squartamento, la tenaglia, lo sventramento, i ceppi; dopo il linguaggio furioso dei giornali rivoluzionari davanti a quella minaccia dell'estate e del pericoloso inverno successivo, v'è come una strana malinconia di germinale, lo stupore di Hébert, il dolore di Camille e Lucile Desmoulins, l'ansia di Robespierre, l'approccio sacrificale delle grandi dionisie della rivoluzione... Si parla solo di «immolare». La morte di coloro che lo storico Mignet [1824] indicherà come tutti i dissidenti, moderati o anarchici, ha cambiato la festa rabbiosa del culto della Ragione e delle sue conseguenze, dei suoi «baccanali» di novembre e dicembre, in tragedia lacerante.

18. Eppure la legge del 22 pratile, votata due giorni dopo la «festa dell'Essere Supremo», il 10 giugno 1794, reca il marchio d'un solo uomo; in essa si riassumono le infami procedure dei grandi processi staliniani del 1936-38. La relazione Couthon che la propone consiste, ancora una volta, in un racconto dell'alternativa fra sterminare gli implacabili satelliti della tirannide o perire insieme alla repubblica. La legge sopprime i difensori e introduce la «prova morale». Essa dà dei «nemici della Rivoluzione» questa definizione, degna dei processi ai quali viene oggi sottoposta la dissidenza russa: «Coloro che avranno tentato di sviare l'opinione», «di corrompere la coscienza pubblica» e persino «di depravare i costumi». È vero che questa definizione appare tale e quale in un discorso di Carnot del 12 germinale, o in piú d'un discorso di Barère. E Barère e Billaud-Varenne difendono anch'essi la legge di pratile dalla tribuna.

L'*Encyclopédie* di Diderot ricordava che nella *Teogonia* di Esiodo il terrore e il timore erano nati da Marte e da Venere. La *grande terreur* di pratile è figlia della guerra e della repressione puritana, che dànno il loro accento al robespierrismo. Quale senso ha quindi per Robespierre il sostegno offerto pubblicamente alla relazione di Couthon? Il fondatore della Société des études robespierristes Albert Mathiez formulava l'ipotesi «che facendo votare la legge di pratile, Robespierre non mirasse a punire che cinque o sei proconsoli corrotti e sanguinari che avevano fatto del Terrore lo strumento del loro crimine» [1920, trad. it. p. 74]. Il 23 messidoro (11 luglio 1794) egli dichiara di fatto ai giacobini che il suo principio sta nel «fermare lo spargimento di sangue umano provocato dal crimine» [citato *ibid.*, p. 73]. A Sant'Elena, Napoleone racconterà a Las Cases d'aver letto delle lunghe lettere di Robespierre a suo fratello Augustin, allora in missione a Tolone, nelle quali sottolineava che «gli eccessi dei proconsoli "disonoravano la rivoluzione e l'avrebbero uccisa"» [citato *ibid.*, p. 66]. E l'ultimo discorso di Maximilien Robespierre, del 26 luglio (8 termidoro), culmina senza dubbio in una serie d'interrogativi: «Siamo forse noi ad aver gettato nelle prigioni i patrioti e portato il terrore tra la gente di ogni condizione?» [citato *ibid.*, p. 73].

Forse l'ipotesi spiega come a partire dal 3 luglio (15 messidoro) la sua firma non compaia piú di cinque o sei volte in calce agli *arrêtés* del Comitato (nel momento stesso nel quale la *grande terreur* giunge al culmine). Egli ha ricevuto con molta freddezza i piú sanguinari proconsoli del Terrore in provincia, Fréron,

Barras, Tallien, Fouché. Ed è allora, tra l'8 e il 15 messidoro, che scoppia la sua discussione con il loro principale sostenitore presso il Comitato di salute pubblica Collot d'Herbois, colui che a Lione giustiziava i prigionieri a cannonate. Proprio costoro si coalizzano contro di lui, il 9 termidoro. D'altronde, proprio dai *Mémoires* di uno di essi, Barras, furono riferiti taluni propositi verbalmente espressi da Robespierre: «Vedo cinque o sei deputati indegni del prestigio di cui sono rivestiti; sarà facile indurli a dare le dimissioni; ma io non presterò né il mio voto né la mia firma alle vendette che si vogliono esercitare» [citato *ibid.*, pp. 74-75]. Essendosi schierati al suo fianco su tale questione Saint-Just e Couthon, «i tre oppositori furono trattati da moderati». Robespierre, alzatosi indignato, esclama: «Voi uccidete la repubblica; siete fedeli agenti dello straniero, che teme la *politica moderata che bisognerebbe adottare*» [citato *ibid.*, p. 75]. La seduta divenne talmente tempestosa che Collot ricorse a vie di fatto nei riguardi di Robespierre. Costui allora dichiarò di abbandonare il Comitato, che non avrebbe potuto sedere onorevolmente tra carnefici, e che ne renderà conto presso la Convenzione. A suo modo, l'enigmatico discorso dell'8 termidoro potrebbe essere il racconto ambiguo di quella rottura. Con quel discorso, ascoltato in un profondo silenzio, è tanto grande l'angoscia nell'esprimersi che le ultime parole pronunziate da Saint-Just il giorno dopo, prima delle interruzioni guidate da Tallien e Billaud, furono: «Che linguaggio vi debbo tenere?»

Uno storico tanto antirobespierriano quanto Mignet, l'amico di Thiers, conclude d'altronde il suo racconto del termidoro assicurando che «il terrore che cessò con la sua caduta sarebbe ugualmente cessato con il suo trionfo» [1824, II, p. 103]. Chiunque penserebbe a questo punto che la macchina costruita a partire dalla «crudele eccezione» sia sul punto d'infrangersi, e che il 9 termidoro sia curiosamente simmetrico, a tal proposito, al 21 gennaio. Fatto significativo, la vigilia stessa della morte del re si scopre che Robespierre pare convinto di essere – finalmente – a un soffio dall'abolizione della pena di morte. È stato appena assassinato, infatti, Le Peletier de Saint-Fargeau per aver egli votato la morte del re, e Bazire ha proposto la pena di morte contro chiunque proteggesse l'assassino: Robespierre attacca la mozione come «contraria a tutti i principî» e aggiunge: «Ma come! nel momento in cui state per cancellare dal vostro codice penale la pena di morte, la decretate per un caso particolare!» [citato in Mathiez 1920, trad. it. p. 57]. In tal modo, alla fine di gennaio del '93, Maximilien Robespierre si crede e si vede alle soglie di una società senza pena capitale, e non in corsa verso il terrore.

Si può meglio scorgere, in tale visione, in che senso Desmoulins, suo amico e sua vittima, potesse dire di lui che fosse «il commento vivente della Dichiarazione dei diritti». Ma qualcosa è molto piú importante della sua avventura individuale e della sua tragedia personale. È la percezione del come, attraverso il processo senza oggetto – e dai mille locutori – della narrazione crudele, per mezzo della quale la Rivoluzione dei Diritti è cresciuta nel Terrore, si sviluppa tuttavia il grande linguaggio che costruisce, per le società francesi future e per taluni frammenti del continente occidentale, un certo numero di filtri politici ai quali devono la loro libertà.

19. In tale prospettiva la caduta del robespierrismo, il 9 termidoro, non è né questa catastrofe irrimediabile che mette definitivamente un termine alla rivoluzione, né, meno ancora, questa felice conclusione che libera dal «mostro» produttore del Terrore. Potrebbe percepirsi piuttosto come uno dei momenti cruciali d'una successione nella quale la serie curiosa delle costituzioni del popolo francese accumula gli strati successivi dei linguaggi, l'insieme dei quali può precisamente definirsi come il funzionamento di veri e propri filtri di libertà.

In tal modo il Consiglio di Stato, distrutto fin dalla prima costituzione come l'organo stesso delle prerogative reali e della loro recente giustizia – e analizzato come tale da Tocqueville – è ricostituito da quell'episodio estremo della reazione termidoriana, compiuta ancora con l'aiuto di Fouché, che fu la costituzione bonapartista dell'anno VII: questa ricostruisce per filo e per segno il Consiglio di Stato monarchico, incaricandolo «di risolvere le difficoltà che dovessero insorgere in campo amministrativo» (art. 52). Ma questo Consiglio è composto ancora d'un abile dosaggio di foglianti, girondini e montagnar-dantonisti, e dall'ex robespierrista Bonaparte. Sopravviverà all'impero e alle due restaurazioni, ma per ricevere dalla costituzione repubblicana del 1848 «riguardo alle amministrazioni pubbliche, tutti i poteri di controllo che gli sono demandati per legge» (art. 75). Potere che il secondo impero gli toglierà, ovviamente. Ma che la terza repubblica gli renderà, pur attribuendo ai suoi membri il carattere inamovibile delle loro funzioni. Da allora il Consiglio di Stato repubblicano, trasformato dalla legge del 1872 e istituito con la Costituzione del 1875, diverrà, a partire dagli anni '80 del secolo scorso, l'organo mediante il quale si verifica il principio rivoluzionario fondamentale: il primato dell'assemblea legislativa e delle sue leggi sul potere esecutivo, la sua amministrazione, la sua polizia, il suo «arbitrario». Un principio, questo, che ha reso visibile un anno di «regno» di Robespierre, tramite il voto di fiducia, e che paradossalmente la votazione della sua caduta è venuta a confermare in modo ancor piú visibile.

Attraverso gli strati istituzionali delle costituzioni che andarono susseguendosi dal 1791, come altrettanti analizzatori, una sorta di sperimentazione ha luogo nella lingua politica e, attraverso questa, la costruzione di quei filtri, l'effetto dei quali non è altro che l'enigma delle «libertà occidentali» – parecchio approssimative, ma effettive – in un mondo contemporaneo che in parecchi luoghi è fatto di tortura e di terrore.

Il ricorso per abuso di potere davanti ad un'alta giurisdizione, indipendente dall'esecutivo – almeno in linea di principio – è come il residuo o il deposito lasciato nelle istituzioni dal linguaggio effervescente dei cordiglieri del 1793, che si dà per compito, di fronte al potere girondino, poi giacobino, di denunziare gli abusi di potere. Indubbiamente, anche se le loro biblioteche possono contenere sia le opere di Michelet sia quelle di Taine, i maggiori propositori delle richieste che, dopo il 1875, hanno lentamente messo in moto il funzionamento di tali giurisdizioni non si considerano dei rivoluzionari e non si riconoscono come eredi del «Père Duchesne» o della sua «lingua naturale» – quella della «sanculotteria» opposta al «latino» del potere centrale. Ma, a loro modo, han-

no proseguito l'opera di coloro ai quali si rivolgevano Camille Desmoulins «l'indulgente» e Jacques-René Hébert «l'esagerato», quando uno di essi ebbe a esclamare «Costituiamo la libertà...» e l'altro assicurava «Voi avete fondato la libertà...» Nel cuore del duello centrale del Terrore, Camille Desmoulins fa l'elogio della libertà di stampa inglese (e Robespierre l'elogio di Lord Stanhope). Come Duport, nel corso del dibattito inaugurale, che ne definisce la posta in gioco, a proposito della pena di morte egli si richiama all'autorità di Beccaria. Una sintesi «occidentale» si delinea, ripresa negli anni 1880, nel momento stesso nel quale l'Occidente proietta verso l'esterno la violenza dei suoi imperi coloniali, violenza imperiale che il nazismo vorrà reintrodurre ad uso interno in Europa, come si può notare dal *Discours sur le Colonialisme* di Aimé Césaire.

20. Evidenze contraddittorie, senza dubbio, ma largamente ignorate o rimosse, e non senza mala fede. Ignorate dai massimi protagonisti della filosofia occidentale, ai quali sfugge l'urgenza d'una critica del linguaggio e delle sue operazioni narrative: il compito d'una terza critica, dopo quella della ragione e quella dell'economia, dopo la critica di Kant e dopo quella di Marx.

Certo, quando Martin Heidegger chiama, nel novembre 1933, a non chiudersi «al terrore di ciò che si scatena», allo *Schrecken des Ungebändigten*, egli non ignora d'impiegare lo stesso termine usato da Hegel per designare il terrore della rivoluzione francese, preludio alla «visione morale del mondo» – al kantismo – nella *Fenomenologia dello spirito* [1807]. Ma sembra che Heidegger non abbia affatto notato che il terrore nazista delle SA e delle SS non ebbe lo stesso *senso* di quello di pratile dell'anno II. Non saranno le 1285 vittime (secondo Mathiez), o le 2285 (secondo Guizot), o le 1376 (secondo gli storici d'oggi); saranno un milione di vittime tedesche della sola repressione poliziesca. Circa sei milioni di vittime ebree, checché ne dicano gli storici «revisionisti»... Tre milioni di vittime civili polacche. Forse venti milioni di vittime europee, tutto sommato. Cinquanta o sessanta milioni di morti, senza dubbio, in tutto, per il fatto globale del Terzo Reich e della seconda guerra mondiale che scatena, la piú sanguinosa della storia mondiale.

La differenza non sta solo nel numero, ma nel principio, e in ciò che significa per l'avvenire. «Lo *Stato totale*, – afferma Adolf Hitler al Congresso dei giuristi tedeschi il 3 ottobre 1933, – non tollererà differenze tra diritto e morale» [cfr. Faye 1972, trad. it. p. 79]: maniera imbarazzata e brutale di proclamare l'abolizione del concetto di diritto naturale e la fine dell'era inaugurata dalle dichiarazioni dei diritti dell'uomo: la distruzione della repubblica di Weimar ha questo senso. Lo stravolgimento dello statuto albertino ad opera del fascismo ha già questo stesso senso, quando Mussolini afferma nel suo discorso all'Augusteo, il 22 giugno 1925, che «la nostra feroce volontà totalitaria sarà perseguita con ancora maggiore ferocia» e che «Il potere esecutivo... è il potere che esercita il potere» [cfr. *ibid.*, pp. 70, 104].

Da queste due proposizioni improvvisate discenderanno, agl'inizi degli anni 1930, la dottrina dello Stato totalitario che Carl Schmitt trasporrà nell'ideologia antidemocratica tedesca come dottrina del *totaler Staat* «*im Sinne des* Sta-

to totalitario». Lo «Stato totalitario», in effetti, e dopo di esso soprattutto lo sterminatore *totaler Staat*, nonché il sanguinario *estado totalitario* della Spagna franchista: ecco il grande terrore dell'Occidente.

È di moda oggi a Parigi, in quella che è stata abusivamente designata come «nuova» filosofia, affermare che l'ideologia nazista discende dalla rivoluzione francese. Questa affermazione perentoria viene da coloro che hanno praticato fino a un momento prima la ridondanza «rivoluzionaria», in nome di ciò che essi chiamavano, in maniera altrettanto acritica, il marxismo-leninismo. Ma se il fascismo mussoliniano si proclama «rivoluzione fascista», e se lo hitlerismo lo imita designandosi «rivoluzione nazionalsocialista», è perché entrambi, della rivoluzione francese, non ricordano altro che il Terrore, escludendone ciò che ne ha fatto propriamente una rivoluzione. Giovanni Gentile e Alfredo Rocco lo notarono, avendo essi definito il fascismo come una rivoluzione conservatrice fin dagli anni 1920, proprio come Alfred Rosenberg avrebbe fatto nel 1934. E lo stesso Hitler chiamerà se stesso, nel luglio 1936, «il *piú conservatore rivoluzionario* del mondo» [cfr. *ibid.*, p. 79]. Un narratore antifascista come Salvemini farà questione giustamente di terrore fascista. Questo si scatena soprattutto prima della presa del potere. Ma l'Italia postrisorgimentale, sull'esempio del settecentesco granducato di Toscana, è stata la prima grande nazione al mondo a mettere in pratica il pensiero di Beccaria con l'abolizione della pena di morte, che il codice Rocco avrebbe restaurato. Da questa breccia nello Stato di diritto occidentale i «rivoluzionari conservatori» del nazismo scateneranno la morte in Europa, sotto il regno assoluto del partito unico, dell'*Einpartei-Staat*. Ma affermano esplicitamente: la loro «rivoluzione» è «il contromovimento conservatore» di ciò che essi chiamano «le idee dell''89».

21. Nello stesso tempo, sotto il «monolite granitico» del partito di Stalin (il granito è una metafora ripresa dal fascismo mussoliniano) si svolgono pubblicamente i processi di Mosca. Questa facciata giudiziaria riesce a convincere qualche spirito illustre, tra i quali André Malraux, futuro Omero dello Stato gaullista. Che cosa è successo?

In apparenza, si sarebbe trattato della prassi staliniana che riproduceva il modello robespierriano. Essa abbatterà successivamente tra 1936 e 1938 la sua «opposizione di sinistra» (Zinov'ev, Kamenev), poi quella «di destra» (Bucharin, Rykov), proprio come Robespierre avrebbe esercitato «l'arte di sbarazzarsi» di Hébert e di Danton. Ma il paragone è ad un tempo pregnante e illusorio. Ad ogni istante il potere di Robespierre dipese dal voto della Convenzione, essa stessa liberamente eletta: glielo si rende noto, il 9 termidoro. Stalin, al vertice del partito unico e del suo «monolite granitico», non dipendeva piú da nessuno: era lui e soltanto lui che poteva «eleggere» in qualunque momento coloro che gli stavano sotto e che gli rimandavano meccanicamente l'immagine della sua legittimità.

Ciò che bisognerebbe rintracciare è il processo cieco – senza oggetto, per l'appunto – che ha cosí radicalmente ribaltato il progetto soggettivo leniniano. Le prime parole di quest'ultimo davanti al Congresso eletto dai soviet il 25 ot-

tobre 1917, lo proclamano: «Cercheremo di realizzare una società socialista» e ciò attraverso la «democrazia sovietica», quella per la quale ogni deputato è in ogni momento revocabile e che pertanto è «infinitamente piú democratica» della democrazia borghese. Ma il principale partito nelle assemblee dei soviet accanto al partito bolscevico, il partito social-rivoluzionario di sinistra, spariva dopo il suo colpo di Stato fallito del luglio 1918. Da allora le elezioni, per alzata di mano, non diedero altro che una vittoria al 98 per cento a quello che sarebbe diventato, quasi suo malgrado, il partito unico. Il potere assoluto è ormai tra le mani di colui che controlla l'elaborazione delle liste dei candidati, dato che ogni scelta viene sottratta ai votanti. Lenin l'aveva paventato dando l'allarme nell'ultima sua lettera al Comitato Centrale e nel proscritto: «Il compagno Stalin... ha concentrato nelle sue mani un potere immenso»... E raccomandò di designare al suo posto un «compagno piú paziente, piú leale, piú gentile» [citato in Carr 1954, trad. it. pp. 244, 248]... Ma la concentrazione del potere dello Stato in una monocrazia totale non è piú questione di educazione. Arriva il momento in cui il monocrate assoluto può scatenare il terrore con semplici telefonate. Tra il progetto soggettivo di Lenin e il *processo* senza oggetto dello stalinismo – con o senza Stalin – il varco che si è aperto non è stato ancora esplorato in alcun modo. E non è certo la neofilosofia parigina che può illuminare a tal proposito. Il progetto di Lenin è il socialismo della «democrazia sovietica», come il progetto soggettivo di Robespierre era stato l'abolizione della pena di morte. Anziché il potere decentrato dei soviet liberamente eletti, vede sorgere il processo di quella «concentrazione d'un potere immenso» nelle mani d'uno solo. Si può già formulare l'ipotesi su questo disastro: il gioco delle narrazioni sulla rivoluzione francese, e in esse l'apologia del Terrore, ha avuto una sua notevole parte. Qui si gioca in anticipo la partita della rivoluzione russa e dei suoi due terrori successivi e distinti, quello della guerra civile leniniana, e quello della grande purga staliniana.

22. Tagliando in due la rivoluzione francese, nei Diritti dell'uomo e nel Terrore – segnando come «buona» l'una o l'altra fase, secondo le versioni – il racconto standard della storia ha offerto alla rivoluzione russa un frutto avvelenato: le ha lasciato il terrore, senza i diritti dell'uomo. L'effetto finale fu che, anziché costituire, tappa dopo tappa, dei filtri di libertà piú raffinati, piú efficaci e piú onesti di quelli delle società borghesi dell'Occidente, la rivoluzione russa, definitivamente «vittoriosa», si è vista a poco a poco imprigionata nei dispositivi di repressione piú pesanti che abbia mai potuto costruire durevolmente una società umana. Forse la «disfatta» della rivoluzione francese, con le sue mezze vittorie del 1848 in Europa o di dopo il 1880 a Parigi (a partire dall'amnistia concessa ai comunardi) va vista come una sperimentazione piú fruttuosa nella storia europea e mondiale. Essa ha aperto la strada alla realizzazione d'una società nella quale le macchine repressive andranno almeno scomparendo, sul terreno dei rapporti sociali piú concreti, e nella quale andranno crescendo i filtri di libertà. Questa possibilità è indicabile per approssimazioni successive, che sono state chiamate democrazia, socialismo. Il senso dei quali permane nel pensiero che ritorna su quei momenti, al fine di compierne l'intero smontaggio.

23. A questo titolo, il Terrore dell'anno II non è solo la testa di Medusa che condiziona la storia occidentale e la coscienza storica. È anche lo specchio o piuttosto lo schermo che lascia trasparire i progetti enunciabili e i sordi processi dei quali resta da riprendere incessantemente la disarticolazione. Esso in effetti libera allora alcune chiavi delle potenze terribili dalle quali la storia è attraversata da parte a parte. [J.-P.F.].

Blanc. L.
1847-62 *Histoire de la révolution française*, 12 voll., Langlois et Leclercq, Paris.

Carr, E. H.
1954 *A History of Soviet Russia*, IV. *The Interregnum, 1923-1924*, Macmillan, London (trad. it. Einaudi, Torino 1965[5]).

Engels, F.
[1870] Lettera a Marx del 4 settembre, in K. Marx e F. Engels, *Der Briefwechsel*, vol. VI, Dietz, Stuttgart 1913, pp. 328-30 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Carteggio*, VI. *1870-1883*, Rinascita, Roma 1953, pp. 143-45).

Faye, J.-P.
1972 *Théorie du récit. Introduction aux « Langages totalitaires »*, Hermann, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1975).

Hegel, G. W. F.
1807 *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg-Würzburg (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1976[2]).

Jaurès, J.-L.
1901-908 (a cura di) *Histoire socialiste, 1789-1900*, 10 voll., Rouff, Paris; ora *Histoire socialiste de la Révolution française*, 8 voll., Editions sociales internationales, Paris 1938-39 (trad. it. Cooperativa Libro Popolare, Milano 1953-55).

Locke, J.
1690 *Two Treatises of Government*, Churchill, London (trad. it. Utet, Torino 1960).

Marx, K.
[1843] *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, serie I, vol. I, t. I, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Berlin 1927 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-143).

Mathiez, A.
1920 *Robespierre terroriste*, in «Annales révolutionnaires», XII; ora in *Etudes sur Robespierre*, Editions sociales, Paris 1973, pp. 63-91 (trad. it. Newton Compton, Roma 1976, pp. 54-79).

Michel, L.
1898 *La commune*, Stock, Paris (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1969).

Michelet, J.
1847-53 *Histoire de la Révolution française*, 7 voll., Chamerot, Paris (trad. it. De Agostini, Novara 1969).

Mignet, F.-A.-A.
1824 *Histoire de la révolution française depuis 1789 jusqu'en 1814*, Didot, Paris 1836[6].

Mossé, C.
1971 *Histoire d'una démocratie: Athènes, dès origines à la conquête macédonienne*, Seuil, Paris.

Robespierre, M.-F.-I. de
[1793] *Discours sur le gouvernement représentatif prononcé à la tribune de l'Assemblée nationale le 10 mai 1793*, Prévot, Paris 1831 (trad. it. in *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 127-44).

Robespierre, M.-F.-I. de
1794 *Rapport sur les principes de la morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République, fait au nom du Comité de salut public, le 18 pluviôse, l'an IIe de la République*, Imprimerie nationale, Paris (trad. it. *ibid.*, pp. 158-81).

Rousseau, J.-J.
1762 *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971³).

Spinoza, B.
1670 *Tractatus theologico-politicus*, Künraht, Hamburg (trad. it. Einaudi, Torino 1972).

Concentrato di **violenza**, il terrore è uno strumento delle dittature (cfr. **democrazia/dittatura**) rivoluzionarie (cfr. **rivoluzione**) cosí come degli stati (cfr. **stato**) totalitari in cui un partito (cfr. **partiti**), dapprima egemone (cfr. **egemonia/dittatura**), giunge ad arrogarsi la pienezza del **potere** (cfr. anche **potere/autorità**) al fine di sottomettere al proprio controllo (cfr. **controllo sociale**) tutte le attività economiche (cfr. **economia**), politiche (cfr. **politica**), ideologiche (cfr. **ideologia**) e perfino artistiche (cfr. **arti**), e imporre cosí l'apparenza di un consenso (cfr. **consenso/dissenso**) a una **società** in realtà percorsa da conflitti (cfr. **conflitto**). L'uso del terrore si accompagna spesso alla sospensione dei diritti civili (cfr. **costituzione, diritto**) e delle **libertà**, a una diffusa **demagogia** e a volte anche al ricorso alla **tortura**.

Tolleranza/intolleranza

1. Non sarebbe esagerato affermare che la tolleranza è un'invenzione dei dizionari. Alla sua origine stanno il *Dictionnaire des sciences et des arts*, ossia l'*Encyclopédie* firmata da Diderot e d'Alembert (1751), e successivamente il *Dictionnaire philosophique portatif* (1764), anonimo ma subito attribuito a Voltaire. Dell'autore del *Dictionnaire historique et critique* (1697), Pierre Bayle, una nota aggiunta a una sua lettera s'incarica di precisare ch'egli si dichiarava apertamente «per la tolleranza universale». Questa lettera reca la data del 1689, e tale data significa un intero secolo d'anticipo sulla prima dichiarazione del diritto alla tolleranza, che verrà proclamato da un'assemblea sovrana.

Ma la parola prende tutta la sua forza là dove tale concessione è rifiutata. «Ingoiare il veleno della tolleranza»: cosí essa viene usata in Bossuet. Con 'tolleranza', precisa lo stesso autore in una *Instruction pastorale*, si designa l'indifferenza alle religioni; in altri termini, come suona la definizione che ne verrà data piú tardi da un altro dizionario – della lingua francese, stavolta – la disposizione a permettere agli eterodossi di praticare liberamente la loro religione. Dunque tolleranza e dissidenza vanno di conserva, sotto lo sguardo di una simile Istruzione.

La prima indagine conseguente in materia – pur tenendo conto dell'opuscoletto di Johannes Crell sulla libertà religiosa (1637) e della ben piú celebre *Epistola de Tolerantia* di John Locke (1689) – è indubbiamente quella condotta nell'*Essai sur les mœurs* [1756]: in essa l'Olanda appare il luogo in cui esiste la tolleranza di tutte le varie maniere di adorare Dio. Voltaire finge di considerarla pericolosa altrove, ma necessaria per lo meno in quel paese, presentato da lui come in preda a una rivoluzione.

Sottrarre la tolleranza alle genericità significa mostrare in mezzo a quali pericoli essa sopraggiunge. Nulla chiarisce meglio la questione che il ricollocarla nella lotta dei *gueux*. Il grande capitolo CXL, *Dell'Inquisizione*, nell'*Essai*, vi sancisce la sua temibile modernità. Se l'Inquisizione venisse introdotta a Londra e ad Amsterdam, queste città non sarebbero piú né tanto popolate né tanto opulente. «Infatti, – osserva Voltaire, – quando Filippo II volle introdurla nelle province di Fiandra, l'interruzione del commercio fu una delle principali cause della rivoluzione» (trad. it. III, p. 311). Questa «rivoluzione olandese», dirà poi il «Père Duchesne», sarà quindi prima di tutto una rivoluzione della tolleranza. Al polo opposto dell'Europa occidentale, alle soglie dell'età classica, sta la Spagna: «Bisogna inoltre attribuire a quel tribunale la profonda ignoranza della sana filosofia in cui restarono a lungo immerse le scuole di Spagna» [*ibid.*, p. 310]. Mentre la penisola iberica, Portogallo in testa e Spagna dietro di esso, schiude all'Europa occidentale lo spazio curvo dei due mondi, la piccola e peninsulare Olanda si accinge a schiudere un altro spazio e un'altra curvatura al quadrangolo d'Occidente: «la Germania, l'Inghilterra, la Francia, la stessa Italia» [*ibid.*]. Questa «stessa» è una curiosa restrizione, che indica la presenza at-

tenuata dell'Inquisizione – «meno crudele a Roma e in Italia, dove gli ebrei godono di grandi privilegi» [*ibid.*, p. 313] – e sembra far dimenticare a Voltaire che la rivoluzione galileiana avrà per capoluogo Firenze. La relazione tra la libertà nella condizione ebraica in Europa e il principio di tolleranza è tuttavia elemento che il discorso voltairiano tenderà a volte a dimenticare, come gli rammenteranno vigorosamente le *Lettres de quelques juifs portugais et allemands à M. de Voltaire* [Guénée 1769].

Questi si spingerà nondimeno a darne una definizione esagerata sotto il nome di *tollerantismo*, «catechismo» d'ogni spirito «ben nato». La battaglia tollerantista diverrà cosí battaglia del pensiero, e del suo rapporto con il linguaggio.

2. «Fa che... le piccole differenze... tra tutte le nostre lingue insufficienti... non siano segni di odio e di persecuzione». Cosí condensata, la «preghiera a Dio» del *Traité sur la tolérance* [1763, trad. it. p. 564] enuncia l'imperativo etico dal quale dipendono le altre condizioni che determinano i rapporti sociali tra gli uomini. «Che cos'è la tolleranza?» chiede il *Dictionnaire philosophique portatif*, che il Parlamento di Parigi condannerà al fuoco: «È l'appannaggio dell'umanità», risponde quell'oracolo ordinato per parole o per «alfabeto». «Perdoniamoci reciprocamente le nostre sciocchezze, è la prima legge di natura» [1764*a*, trad. it. p. 414]. Da che cosa provengono le rivoluzioni? chiede ancora lo stesso Dizionario discorrendo della vita di Maometto. La risposta può meglio leggersi in una lettera a Chauvelin del 2 aprile dello stesso anno: «Tutto ciò ch'io vedo getta il seme d'una rivoluzione che arriverà immancabilmente, e di cui non avrò il piacere d'esser testimone» [1764*b*, ed. 1973 p. 315]. In questa forma profetica o predittiva viene affermato quanto sarà scritto sui muri del singolare anno 1968, e che avrà ripercussioni da Milano a Parigi, da Varsavia a Tunisi e da Praga a Berlino: solo la tolleranza è rivoluzionaria.

Ed è all'indomani della *Glorious Revolution* inglese – la prima d'Occidente ad avere un'eco – che appare nel 1689 l'*Epistola de Tolerantia* di Locke.

Occorre misurare l'asprezza del termine. La regalità del re Voltaire si fonda su di una frontiera, al centro dell'Europa occidentale, a partire da questa difficoltà. «Dobbiamo tollerarci mutualmente, perché siamo tutti deboli, incoerenti, soggetti all'incostanza e all'errore», precisa l'articolo «Tolérance» del suo Dizionario portatile [1764*a*, trad. it. p. 420]. Ma che cos'è questa nostra «incoerenza»? Tra gli edificatori di dizionari del secolo successivo, Hatzfeld e Darmsteter per esempio, definiranno *incoerente* ciò che logicamente non tiene, mentre *contraddittorie* sono quelle proposizioni che si escludono logicamente. Dunque il regno del tollerantismo apre uno spazio in cui le incoerenze – e presto le contraddizioni – potranno esser rese visibili, senza che ne segua una sanzione repressiva ai danni di coloro che ne sono i soggetti. Questa visualizzazione della contraddizione assumerà presto un nuovo nome, nella lingua tedesca: sarà la dialettica; nome che le verrà dato l'anno stesso in cui, sotto lo sguardo di Hegel, l'esercito della tolleranza regale, quella prussiana, si scontra a Jena con la truppa che proviene dalla tolleranza rivoluzionaria.

Per il re Voltaire, la battaglia della tolleranza, che avviene su un terreno che

a lui pare particolarmente inadatto, la Francia, prende avvio dalla sua esperienza dell'incarcerazione alla Bastiglia e dell'esilio inglese. I principî del regno tollerantista hanno questo di paradossale, che cancellano continuamente la frontiera: in essi infatti lo spazio europeo tende a divenire privo di frontiere, interne o esterne che siano. «Una religione che tollera le altre, – osservava Montesquieu [1748], – non si preoccupa della propria propagazione» (trad. it. II, p. 133). Il pensiero del *tollerantismo* si propaga invece a misura che cancella i limiti *tra* i pensieri.

Eresia, però: Voltaire protesta per questo presso il presidente Hénaut accusandolo di bollare la tolleranza col nome di tollerantismo, come se fosse un'eresia, come se si trattasse dell'arianesimo e del giansenismo. Eresia delle eresie, che susciterà la confusione di Babele, avvertiva Bossuet. Lo spostamento della questione è ben avvertibile, dal *Dictionnaire Universel* (1684) di Furetière in poi, nel quale tutto si riduce alla tolleranza per i «vizi», che è spesso cagione del loro accrescimento. È stato infatti instaurato un «discorso universale», che traccia un intero universo intorno alla narrazione iniziale d'un popolo. Al popolo unico, innalzato dalla elezione divina a unico narratore della storia umana, è subentrato, come sua estensione, il popolo ecclesiale, costituito dall'assemblea di tutti i popoli. La parola che designava ad Atene l'assemblea sovrana dei cittadini, riuniti nella Pnice o nel teatro di Diòniso per trasformarsi in legislatori, – ἐκκλησία – è diventata ormai il termine che potenzialmente designa il consesso di tutti gli uomini. Nella *Lettera ai Romani* Paolo abolisce le frontiere interne del mondo antico (Giudei/Gentili, Greci/Barbari) e amplia cosí l'universalità del *civis romanus* cancellando la frontiera ultima che lo separa dal noncittadino e dallo schiavo: quest'ultimo è infatti ritrovato non piú come schiavo, ma come piú d'uno schiavo, come «dilettissimo fratello». E se è cosí, «perché giudichi il tuo fratello ovvero perché disprezzi il tuo fratello?» [14, 10]. Il capitolo 14 della *Lettera ai Romani* reca spesso, soprattutto nella tradizione protestante, il sottotitolo: *Precetti di tolleranza*. «Non ci giudichiamo piú gli uni con gli altri» [*ibid.*, 13] nella nuova prospettiva che rinvia ogni giudizio al momento di «comparire davanti al tribunale di Dio» [*ibid.*, 10]. Ma siccome è seducente anticipare in qualche modo le sentenze di quel tribunale, il precetto finisce per mutarsi nel suo opposto. E quando Bossuet giunge, col libro VII della sua *Histoire des Variations des églises protestantes* (1688), alla nascita della «riforma anglicana», nel momento del divorzio di Enrico VIII, insiste su la condotta di Anna Bolena, contro cui si sarebbe manifestata la vendetta divina. Se la gelosia d'un re che si proclama monarca spirituale o pontefice può divenire un segno di vendetta divina, allora la lettura dei segni del verdetto è, nel discorso bossuetiano, suscettibile a sua volta di tutte le variazioni. Che potere hanno sulle coscienze, si chiede Bossuet, dei decreti religiosi che, ricavando la loro forza dall'autorità regia, non son altro che atti politici? L'appello alla coscienza si contrappone qui a quei decreti che Enrico VIII corroborò con supplizi innumerevoli, poiché fece crudelmente morire non soltanto i cattolici che detestavano la sua supremazia, ma anche i luterani e gli zwingliani che attaccavano pur essi gli altri articoli della sua fede. Quando Maria Tudor fa a sua volta condannare Cranmer, docile strumento di suo padre, se questi fu condannato per causa d'eresia, secondo Bossuet, effettivamente egli stesso ne aveva spessissimo dato l'esempio. Ed è ancora Bossuet a non trovare nulla da ridire sui supplizi ordinati da Maria la Sanguinaria.

Ma in questo gioco di variazioni, Bossuet, il narratore dell'universale, coglie in ultima analisi una sola cosa: la decapitazione dell'eresia. Dalle lettere vergate in fretta nel fondo d'una prigione o sotto una tenda da un tale Paolo, Bossuet non ha ritenuto altro che le deviazioni rispetto al codice di un *testo*. Da questo *testualismo* trapela l'intollerantismo.

3. Il discorso voltairiano si innesta su questa contraddizione. Lo fa splendidamente nel *Commentaire sur le livre «Des Délits et des peines»* [1766], che accompagna le traduzioni di fine Settecento del trattato del Beccaria: entrambi, assicura l'avvertenza del libraio all'edizione del 1784, son fatti per andare insieme, poiché sono frutto di quella «benigna e dolce» filosofia che distingue i buoni cittadini e le anime sensibili. Il Commento presenta, al § 7, il duplice versante della situazione dell'Europa occidentale del tempo: «Un predicante calvinista che va a predicare segretamente in alcune province al suo gregge, se è scoperto è punito con la pena di morte; e coloro che gli hanno dato da mangiare e da dormire sono condannati alle galere perpetue. In altri paesi, se un gesuita viene a predicare, è impiccato. Si vuol forse vendicare Dio, facendo impiccare quel predicante e quel gesuita?» (trad. it. p. 619). La simmetria dei due enunciati repressivi ci offre la duplice immagine di un'autentica antinomia della ragion dogmatica: piú esattamente il pensiero stesso di questo incrocio da commedia fonda il discorso della critica, alla quale verrà applicato il segno stesso della «ragione».

L'arma della critica è allora il ridicolo. L'ordinanza di Luigi XIV dell'anno 1666 ha stabilito che coloro che verranno riconosciuti colpevoli «d'aver giurato e bestemmiato il santo nome di Dio... saranno condannati... la sesta volta alla berlina, e sarà loro tagliato il labbro superiore; e la settima volta, sarà loro tagliata di netto la lingua». «Questa legge, – dice Voltaire, – appare saggia e umana; non infligge una pena crudele se non dopo sei ricadute, che non sono presumibili» [*ibid.*, p. 615]. L'uso comico del sangue freddo è ora l'arma piú forte.

Contemporaneamente, proprio l'anno successivo all'opera del Beccaria, appare un breve scritto stampato su di un unico foglio piegato in sedicesimo: anch'esso altro non è che una lettera: la *Lettre de M. de Vol... à M. d'Am...* Il duplice racconto del caso Calas e del caso Sirven mette capo a una genealogia dell'etica. «So con qual furore il fanatismo si scagli contro la filosofia. Costei ha due figlie ch'esso vorrebbe spegnere come Calas, e sono la verità e la tolleranza». A ciascuno i suoi figli: «La filosofia non vuole se non disarmare le figlie del fanatismo, menzogna e persecuzione» [1765, ed. 1973 pp. 421-22].

Ecco dunque due famiglie l'una di fronte all'altra. «Alcuni uomini, che vengono chiamati devoti, si sono levati contro i Calas; ma per la prima volta da che regna il fanatismo, le voci dei saggi li hanno messi a tacere». La conclusione s'impone: «E allora la ragione consegue grandi vittorie da noi!» [*ibid.*, p.

420]. È possibile andar oltre? Il regno voltairiano tenterà la sua fondazione suprema con la celebre proposizione del 1770: «Detesto quanto voi scrivete, ma son pronto a morire perché possiate seguitare a scriverlo».

Inutile rammentare le incoerenze individuali del re Voltaire. Non si può dire ch'egli abbia dato davvero la prova di essere «pronto a morire» perché Rousseau potesse seguitare a scrivere, quando i libri di questi erano bruciati e lui stesso minacciato dal fuoco, «precorritore di quello infernale». È ormai noto che Voltaire in privato si rallegrò invece delle pubbliche sventure di Jean-Jacques, e che si augurò invece di vederlo stretto fra le tenaglie dell'intolleranza regia e dell'intolleranza ginevrina; fermo restando, tuttavia, che le sue prese di posizione pubbliche non contraddicessero la sua prospettiva fondamentale.

4. Sotto questo rispetto, quel che si dovrà quindi chiamare la tolleranza rivoluzionaria è esattamente ciò che si oppone alla versatilità dell'ideologia e della sua versione attenuata: la moda. Quest'ultima, per converso, si sforza di compensare ogni volta con l'intolleranza e con la propensione alla denunzia ciò che le fa difetto in fermezza e coraggio di pensiero. Il perpetuo slittamento da un polo all'altro del campo ideologico, che diverrà tanto consueto per l'*intelligencija* novecentesca, è nella maggior parte dei casi prerogativa dei piú intolleranti. L'esatto contrario del tollerantismo è proprio questa intolleranza del camaleontismo.

Se quest'ultima è il corollario dell'inconseguenza nei cambiamenti di posizione, è appunto perché essa preferisce non osservare il fenomeno del «mutamento», e le sue nascoste regole del gioco: si sforzerà pertanto ogni volta di mascherarlo con lo zelo nel denunziare coloro che non si sono allineati sulla nuova linea di fuga. Viceversa il tentativo permanente di far sí che le piccole differenze fra tutti i nostri linguaggi non siano segnali di persecuzione presuppone una coerente percezione di quel mutamento dei linguaggi, e una misurazione continua di quelle «piccole differenze». A questo prezzo si potrebbe accettare la doppia scommessa della tolleranza: come fermezza di pensiero, e sguardo sulle sue variazioni o le sue versioni. La parola vi ritrova allora il suo primissimo senso, che essa ha nella lingua latina: il suo senso ciceroniano – la sopportazione del freddo, il *tolerare hiemem*. O, per dirla con Montaigne [1580-1592], quel precetto che impone un contegno tranquillo e sprezzante di fronte al male, cosí da sopportare con pazienza il dolore (trad. it. p. 69). Il noviziato di questa sopportazione del pensiero, per parlare come Martin Heidegger, cui essa è tanto crudamente mancata, è avvenuto attraverso la guerriglia condotta allora sotto il segno di una *ratio* (alla quale lo stesso Heidegger tuttavia attribuirà tanto brutalmente tutti i mali e persino la caduta dell'Occidente, il *Verfall* lontano dall'Essere...) «Si vide allora, – si legge nella lettera sul caso Calas, – che se in terra vi sono grandi delitti, esistono altrettante virtú, e che se la superstizione provoca sventure orribili, la filosofia pone ad esse riparo». E la conclusione sembra per un istante chiara: «E allora la ragione consegue grandi vittorie da noi!» [Voltaire 1765, ed. 1973 pp. 419, 420].

La sopportazione tollerantista, in quanto percezione delle differenze di linguaggio e di consequenzialità nel pensiero, incontra sulla propria strada, in fatto di mutamenti di posizione, parecchie forme dell'ironia storica e rovesciamenti imprevisti.

5. L'articolo «Tolérance» [1765] nell'*Encyclopédie* di Diderot non viene attribuito a quest'ultimo, ma esplicitamente a «Monsieur de Romilly figlio»: costui, Jean-Edme Romilly, è il pastore protestante e figlio d'un orologiaio a cui gli enciclopedisti dovranno parimenti l'articolo «Virtú».

Fondare sui principî «piú evidenti» la necessità della tolleranza e la sua giustizia, ecco il suo scopo. È una grande audacia, ma bisogna aver l'ardire di rivendicare i diritti dell'umanità. Questa rivendicazione risuona fortemente, con un certo anticipo su quanto verrà proclamato il 26 agosto 1789 nella sala dei Menus Plaisirs a Versailles da un'assemblea di uomini eletti, che si accinge a conferirsi da sé il potere costituente. Per il momento essa intende principalmente esplorare una contraddizione: «Chi dunque può osservare senza dolore e indignazione che il medesimo motivo che dovrebbe indurci all'indulgenza ed all'umanità – la pochezza dei nostri lumi e la diversità delle nostre opinioni – sia proprio quello che ci divide con piú furore?» (trad. it. p. 902). Sotto questo rispetto, una bella uguaglianza accomuna i popoli e le fedi: calvinisti, cattolici, luterani, ebrei e greci, tutti si divoreranno come belve. Ecco il passato, il presente ed il futuro. Dalle *Instrucciones* di Torquemada alle circolari di Ežov e Ždanov. Dalle azioni penali contro Góngora, al fine di verificare la dubbia «purezza del suo sangue» (la sua qualità di «non ebreo») al rogo in cui ardono a Berlino i libri di Tucholsky e di Thomas Mann. Dall'assassinio di Erich Mühsam nel campo di concentramento di Oranienburg a quello di Osip Mandel'štam in un campo siberiano dell'Estremo Oriente. Da Drancy, di dove Jean Wahl riesce a fuggire, a Vorkuta, cui ancora sopravvive Igor' Kalynec, il poeta ucraino deportato nella Siberia estremo-orientale.

L'argomento di Romilly figlio, portavoce di quello che allora si chiamava «il partito degli enciclopedisti», è molto semplice: «Che strani mezzi di persuasione i roghi e i patiboli!» infatti, «da questo punto di vista, la verità stessa sarebbe disconosciuta». Continuando ad interrogarsi, egli giunge alla domanda: «E credete di onorare un Dio di pace e di carità, se gli offrite in olocausto i vostri fratelli?» [*ibid.*, p. 905]. È cosí nata una parola modernissima, ma antichissima, cui la versione giuridica dei tribunali, in seguito alla seconda guerra mondiale, sostituirà il termine 'genocidio' del popolo ebraico, ma che nella tradizione del giudaismo assumerà e serberà questo senso: olocausto. Questa volta almeno, nel XX secolo, l'olocausto sarà stato offerto a un dio di brutalità e di guerra, il Wotan wagneriano, quale tributo di un popolo *völkisch*; tale è il «dio» intorno a cui è organizzato il Festival di Bayreuth in piena seconda guerra mondiale, come un luogo sacrificale al quale feriti e mutilati vengono inviati con treni speciali, *Sonderzüge*: il termine assume poi un altro senso: quello di treni di deportazione... Sinonimica di Odino nell'*Edda*, questa figura di Wotan è quella per cui, in Francia questa volta, una «nuova destra» va riorganizzando la sua forma retrogada e ridicola di culto ideologico, come si vedrà.

6. La disputa sulla tolleranza è una battaglia che ha occupato un intero secolo, nell'attesa di quell'«immancabile rivoluzione» annunziata nel 1764 dalla lettera di Voltaire a Chauvelin. Cent'anni prima la *querelle* di Molière ne era il preludio, enunciato nel *Second placet* presentato al re: «Bisogna che io mi tolga dal capo di far commedie se i Tartufi hanno il sopravvento... essi se ne faranno forti e mi perseguiteranno piú che mai» [1664*b*, ed. 1962 p. 688]. Il *Premier placet* dell'agosto 1664 citava i termini del libro «composto dal curato di...»: «La mia commedia... è diabolica, e diabolico il mio cervello; sono un demone rivestito di carne... un libertino, un empio degno d'un supplizio esemplare. Non basta che il fuoco espii in pubblico la mia offesa... lo zelo caritatevole di quest'uomo dabbene si guarda dal fermarsi a questo... vuole assolutamente ch'io sia dannato». Ma la battaglia del *Tartuffe* fa del re assoluto l'arbitro supremo, per lo stesso Molière: «I re illuminati come voi non han bisogno che si manifesti loro ciò che si vorrebbe; essi vedono, come Iddio, quel che ci fa d'uopo» [1664*a*, ed. 1962 p. 687]. E nondimeno «la cabbala si è risvegliata:... la mia commedia..., – constata Molière, – si è vista folgorata dalla percossa di un potere che deve imporre rispetto» [1664*b*, ed. 1962 p. 688]. Infatti, nella *Vie de Monsieur de Molière* (1705), Grimarest osserva che gli ipocriti si risvegliano, corrono dappertutto onde escogitare un modo di evitare il ridicolo a cui Molière li esponeva in teatro e portano ovunque le loro lamentele importune onde far reprimere l'insolenza di Molière. E si poteva allora senz'altro prendere per temerità l'ardimento mostrato da Molière nel rimettere in scena il *Tartuffe*, dopo i primi divieti del re. Che il re, dopo aver proibito, finisca per permettere – quattro anni piú tardi –, ecco appunto il fatto che mette in discussione assolutamente il potere monocratico assoluto. Meno d'un secolo dopo la morte di Molière, la lettera voltairiana annunzia a Chastellux che «si va formando una grande rivoluzione nello spirito umano» [1772, ed. 1975 p. 191]. La disputa nella quale i Tartufi hanno avuto il sopravvento, per un lungo lasso di tempo ha contribuito a formare questa grande rivoluzione: si tratta adesso di condurla ovunque regnino i Tartufi del monocratismo assoluto, nel mondo contemporaneo, si adornino essi dei fronzoli del «liberalismo» o della «rivoluzione».

Non è impossibile dire che ogni riproduzione della situazione tartufiana può considerarsi un indizio che rivela l'esistenza di una struttura monocratica per lo meno implicita, sia pure ammantata di quel che sarà la tolleranza democratica, o di quel che vorrà chiamarsi liberalismo inguaribile...

Al di là dell'«immancabile rivoluzione» annunziata da Voltaire, il tratto distintivo del secolo XX sarà di mettere faccia a faccia rivoluzioni che intendono prolungare e compiere quella, e controrivoluzioni che affermano di voler distruggere «le idee del 1789». Il suo paradosso sarà, muovendo da due progetti di segno diametralmente opposto, di metter capo, in entrambi i casi, a due apparati statali retti dalla monarchia assoluta. A questa sono poi strutturalmente connesse le macchine dell'intolleranza.

Ma se in entrambi i casi il loro rapporto con ciò che si potrebbe chiamare il loro discorso di fondazione merita di venir analizzato, quest'ultimo metterà in

evidenza due progetti fondamentalmente opposti. Nel primo caso: «l'anticartesianismo», la denunzia della «rimozione del Mitos ad opera del Logos» (Ernst Krieck), il rifiuto del «logocentrismo» (Klages) e, piú in generale, della *ratio*, è il progetto nazista. Nel secondo caso: l'apologia della ragione, la dialettica innalzata a statuto di dottrina ufficiale dello Stato. La convergenza dei risultati non per questo è meno patente. Qui, rogo di libri sulla pubblica piazza, da Marx a Thomas Mann, messa a morte di scrittori, a partire dal 1934, nel campo di Oranienburg, dal saggista Ossietzky al poeta Erich Mühsam, con l'accusa di «bolscevismo culturale», assassinio di poeti in tutta Europa. Là, distruzione dei libri in commercio, ivi compreso un saggio di Roman Jakobson a Praga dopo il 1970; messa a morte di poeti e artisti nei campi di deportazione o dinanzi a plotoni d'esecuzione, di Mandel'štam e di Babel' – e di Mejerchol'd, il primo scenografo che avesse aderito alla rivoluzione d'ottobre: proscritto per «formalismo».

L'intolleranza nel linguaggio, qui e là, è il normale preludio dei massacri in massa.

7. La serie pressoché illimitata delle persecuzioni del XX secolo operate dal terrore nazista o staliniano rinvia nuovamente alle istanze cruciali dell'estate del 1789.

«Io non vengo a predicare la tolleranza», – esclama Mirabeau [1789*a*] la sera di venerdí 22 agosto, – perché «la piú illimitata libertà di religione è per me un diritto cosí sacrosanto, che la parola *tolleranza*, che vorrebbe esprimerlo, mi sembra sia, in qualche modo, tirannica essa stessa». Come mai? Perché «l'esistenza dell'autorità che ha il potere di tollerare attenta alla libertà di pensiero pel fatto stesso che essa tollera, e che dunque potrebbe non tollerare» (trad. it. p. 37).

Nel seguito Mirabeau pone l'accento sul momento stesso che è in questione: nel fare una dichiarazione dei diritti è assolutamente necessario che quanto si propone sia un diritto. A questo punto egli introduce la distinzione fra ciò che è dovere e ciò che è diritto: diritto degli uomini è di rispettare la religione. Ma, osserva Mirabeau, è evidente che questo è un dovere, e non un diritto... ma è altrettanto evidente che tale dovere fa nascere un diritto, e cioè che «nessuno può essere infastidito nella sua religione». Qui l'interrogazione travalica la domanda posta inizialmente: «In effetti ci sono state sempre diverse religioni; e perché? Perché ci sono state sempre diverse opinioni. Ma la diversità delle opinioni risulta necessariamente dalla diversità degli spiriti, e tale diversità non può essere impedita. Dunque tale diversità non può essere attaccata» [*ibid.*].

Gli attacchi che ciò nonostante verranno mossi, a partire dall'anno successivo con Burke, in lingua inglese, in nome di un empirismo «liberale», piú tardi con Hegel in lingua tedesca in nome di una razionalità dialettica alla ricerca dell'universale concreto, e piú tardi ancora in riferimento a una visione del mondo assai piú brutale – tutti questi attacchi si rivolgeranno contro l'«universalità», da essi qualificata come astratta. Offensiva che è stata di recente ripresa in lingua francese nel discorso della «nuova destra», erede dei gruppi

neonazisti di Europe Action e della collana «Action» degli anni '60. Secondo Alain de Benoist, l'idea di un uomo generico, di un uomo «universale astratto», non avrebbe mancato neppur essa di secolarizzarsi per il tramite delle ideologie moderne. Quest'idea costituirebbe il cuore dell'ideologia dei diritti dell'uomo. Essa è parimenti presente in Marx, assicura Alain de Benoist in nome di un ritorno a un'ideologia «indoeuropea», o, con espressione piú ridicola, «ariana»... Benoist tenta poi di evocare ciò che egli chiama «problema della tolleranza pagana», mostrando che essa, in quanto principio, nasce... dal riconoscimento della diversità umana. L'offensiva va a vuoto, poiché l'atto di parola proprio della dichiarazione dei diritti si connette, in modo fondamentale per uno dei suoi grandi enunciatori, alla diversità delle opinioni, che proviene a sua volta dalla diversità degli spiriti: dato che, appunto, afferma Mirabeau, «questa diversità non può essere attaccata». E proprio perciò non può esserlo la rivoluzione dei diritti che poggia sull'atto della loro dichiarazione.

«Supplico, – continua ironicamente Mirabeau, – coloro che per loro timori fanno previsioni sui disordini che devasteranno il regno se vi si introduce la libertà dei culti, di pensare che la tolleranza, per servirmi d'una parola ormai consacrata, – e Mirabeau viene al punto, – presso i nostri vicini non ha prodotto frutti avvelenati» [*ibid.*, pp. 37-38].

La rivendicazione del «diritto alla differenza», opposta all'«ideologia dei diritti dell'uomo», è evidentemente in falso, poiché quest'ultima tenta appunto di costruire un universo in cui le «piccole differenze» tra i linguaggi non siano segnali di persecuzione. Quando i teorici della nuova destra francese – in nome di un riferimento ai valori preistorici di quell'ignoto che essi designano col nome di «popolo indoeuropeo» – appongono all'«ideologia dei diritti dell'uomo» ciò che chiamano «tolleranza pagana» – è chiaro che ignorano tutto della discussione del 22 e 23 agosto 1789. Il dibattito sulla tolleranza è arrivato al punto di poter includere la critica della tolleranza stessa, sia in nome della libertà (è la posizione di Mirabeau e di Rabaut-Saint-Etienne), sia in nome della... intolleranza (ed è la posizione di quel fratello cadetto di Mirabeau che è il visconte di Mirabeau, il «Mirabeau-Tonneau» del «Père Duchesne»). I protestanti, continua l'ironia del grande Mirabeau, «inevitabilmente dannati nell'altro mondo, come ciascuno sa, si sono accomodati molto passabilmente in questo» – e aggiunge: «Noi, che non abbiamo il diritto di immischiarci se non nelle cose di questo mondo... possiamo dunque permettere la libertà dei culti, e dormire in pace» [*ibid.*, p. 38]. Al che l'abate d'Eymar opporrà che in Inghilterra è riconosciuto il culto pubblico della sola religione protestante: io stesso, egli precisa, ho piú d'una volta predicato la tolleranza, ma in questioni tanto grandi e maestose non è «con lepide facezie» che si deve concludere. L'appoggio che gli viene da «Mirabeau-Tonneau» lascia trasparire allora qualcosa d'impensato: ciò che un secolo piú tardi si esprimerà come antisemitismo: se si permettono tutti i culti, ognuno sceglierà una religione analoga alle proprie passioni. Cosí la religione turca diverrà la religione dei giovani; l'ebraica, quella degli usurai; la religione di Brahmā, forse, quella delle donne... Sorpreso di vedersi investito della funzione di «apostolo della religione», mentre s'accontentava di «adorare» e di «credere», Mirabeau-Tonneau, sostenitore dell'antitolleranza e del *côté droit* alla Costituente, bolla col marchio della ridicolaggine ciò che permetterebbe di verificare che si tratta proprio di un ingresso libero in uno spazio nuovo. La sua voce è soverchiata da quella del grande Mirabeau, quello stesso che, insieme con l'abate Grégoire, farà accettare l'uguaglianza dei diritti per i membri delle comunità ebraiche di Francia. «Vi si parla continuamente di un culto dominante. *Dominante*!... io non comprendo questa parola». La prospettiva da lui tracciata vale per il mondo del passato e per quello del futuro. «Un'opinione che sarebbe quella della maggioranza non ha il diritto di *dominare*. È questa una parola tirannica che deve essere bandita dalla nostra legislazione». Se infatti viene ammessa in un caso, dovrà esserlo in tutti gli altri: «Avrete dunque un culto dominante, una filosofia dominante, dei sistemi dominanti» [1789*b*, trad. it. pp. 39-40]. Il distacco tra i discorsi dei due fratelli definisce anticipatamente due proposizioni nel campo ideologico del XX secolo. Uno riprende la vecchia solfa medievale sulla pretesa «religione degli usurai», della quale gli hitleriani faranno lo stereotipo centrale della loro ideologia di Stato e della loro visione del mondo sterminatrice. L'altro annunzia una critica di ogni filosofia dominante, nel senso che sarà conferito dallo stalinismo a questo nuovo tipo di dominio. Questa critica si spinge piú in là ancora: vale per l'esercizio stesso di quella democrazia che comincia appena ad essere fondata nell'agosto del 1789: «Le opinioni non si formano col risultato delle votazioni; il vostro pensiero è cosa vostra, è indipendente, non potete prenderlo da altri» [*ibid.*, p. 40].

8. Tra tutti significativo sarà, nel corso del dibattito, l'intervento di Rabaut-Saint-Etienne. Ponendo pubblicamente la questione dell'uguaglianza dei diritti per la minoranza protestante in Francia, egli rinnova l'istanza etica formulata, esattamente un secolo prima, dall'autore del *Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle. Ma si spinge molto piú lontano nell'avvenire umano, chiedendo la libertà per quei popoli proscritti, erranti, vaganti per il globo: gli ebrei. Tale prospettiva è l'esatto opposto di quella globalmente difesa dal *côté droit* nel 1789 e dalla nuova destra nel 1981 che vorrebbe bandita per sempre questa aristocrazia di idee, questa feudalità d'opinioni che vuol dominare l'opinione degli altri: è la piú ingiusta e la piú barbara delle tirannidi. Questo è uno dei momenti piú forti nella storia del potere che l'uomo si prende, di enunciare la propria storia. E il «Moniteur universel» del 23 agosto sottolinea la necessità di rendere conto al pubblico dei sentimenti del signor Rabaut-Saint-Etienne, uomo fatto per esser legislatore nel XVIII secolo. Nativo di Nîmes, figlio d'un «pastore del Deserto», Rabaut-Saint-Etienne è in anticipo sul momento rivoluzionario, giacché, due anni prima della convocazione degli Stati generali, aveva già posto, grazie ai suoi precedenti legami con Turgot, la questione dell'accesso dei protestanti all'uguaglianza dei diritti. Ma come designare la prospettiva ch'egli si adopera a rendere effettiva nella società? La «barbara» parola 'intolleranza' non andrà pronunziata piú, ma non sarà la tolleranza a sostituirla, perché tale parola comporta un'idea di compassione, che avvilisce l'uomo; quella che va rivendicata è la libertà, che dev'essere una per tutti.

Proprio questa connotazione di compassione è stata rilevata e criticata nella definizione che l'*Encyclopédie* dà del verbo 'tollerare' indicando che 'tollerare' si dice solamente delle cose cattive o ritenute tali, 'permettere' si dice del bene e del male. È grave, si è fatto di recente osservare, che si possa tollerare solo ciò che è cattivo, e che tollerare si congiunga con soffrire. In questo caso, «tollerare» gli ebrei significherebbe sopportare un certo male, reale o stimato tale? È questo elemento rimosso del senso, che è percepibile, per i nostri occhi contemporanei, in certe sequenze del discorso dei lumi in Occidente: anche nella grande drammaturgia dell'*Aufklärung* tedesca, con questa replica di Nathan il saggio indirizzata al Templare: «Disprezzate il mio popolo quanto volete! Né voi né io ci siam scelti il nostro popolo» [Lessing, *Nathan der Weise*, atto II, scena V].

Ma, nello stesso tempo, col grande dibattito sull'articolo 10 della Dichiarazione, s'inizia la tragedia rivoluzionaria. Dopo la sua adozione, domenica 23 agosto 1789 («Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, *anche* religiose»), fin dal giorno seguente si apre la discussione sull'articolo 11 intorno alla «libera comunicazione dei pensieri». Si succedono gli interventi di Rabaut-Saint-Etienne un'altra volta, di Barère e di Robespierre. Tutti e tre sono uniti nel chiedere che la libertà di stampa venga espressamente enunciata. Mettere a fianco della libertà di stampa i confini che vi si vorrebbero porre, sarebbe fare una dichiarazione dei doveri, anziché una dichiarazione dei diritti, precisa Rabaut-Saint-Etienne. Non si deve tentennare nel dichiarare francamente la libertà di stampa; il dispotismo soltanto ha escogitato delle restrizioni: è cosí ch'esso è pervenuto a sopire tutti i diritti, dichiara Robespierre. E Barère viene, terzo, ad appoggiarli sostenendo che l'albero della libertà politica cresce soltanto per il benefico influsso della libertà di pubblicare. La sventura della rivoluzione scoppierà però, quattr'anni dopo, proprio nei giorni in cui la Commissione dei dodici, eletta il 20 maggio 1793 dalla Convenzione dietro richiesta della maggioranza animata dai deputati della Gironda, decreta il sequestro del giornale che sembra abbia forgiato i nomignoli di «girondino» e «brissottino»: il «Père Duchesne», il cui fondatore, Jacques-René Hébert era stato definito dal giornale di Brissot «lupa rabbiosa». Arrestato il 24 maggio, ne viene richiesta la libertà il 27, sotto la pressione delle petizioni popolari. Il 2 giugno è Rabaut-Saint-Etienne, uno dei Dodici, ad essere arrestato con i ventidue girondini. Meno d'un anno dopo, il 14 marzo 1794, il nuovo sequestro del «Père Duchesne» pone fine al giornale del popolo «che esso era abituato a ingurgitare ogni mattina, come una cattiva acquavite», dirà Michelet [1847-53, trad. it. V. p. 175]. Al processo verranno letti, il 22 marzo, i passi del giornale giudicati pericolosi. Secondo il «Père Duchesne» si doveva organizzare il potere esecutivo e non riunire i poteri nelle stesse mani. E aggiungeva che non si sarebbe mai avuta libertà se tutti i poteri fossero rimasti affidati a uomini inviolabili. Giudicate offensive nei confronti di Robespierre – che tuttavia si è tenuto in disparte dalle ultime peripezie –, i passi incriminati sono meno determinanti, per l'incriminazione del loro autore, di quanto siano stati invece quelli che prendevano di mira Barère, «il gentiluomo Barère», «il saltimbanco Barère»... Ed è appunto

Barère che ha sordamente aperto l'offensiva, fin dal 16 ventoso dell'anno II, contro il «Père Duchesne» e i suoi amici del Comune di Parigi o del club dei cordiglieri – degli Amis des droits de l'homme – accusandoli d'intrigare sommuovendo, confondendo, ingannando il popolo sui viveri. Lo smantellamento del Comune nel marzo del 1794, ad opera dei robespierristi, sarà la loro debolezza in luglio, quando cercheranno di rifugiarsi all'Hôtel-de-Ville e di chiamarvi il popolo: ma questo, che ha perso i magistrati che ha eletti, non risponderà all'appello dei magistrati nominati dal governo. E sarà quello stesso Barère, vecchio partigiano della Gironda, poi montagnardo e robespierrista, a spostare, passando lestamente da un campo all'altro l'8 e il 9 termidoro, la bilancia del potere contro Robespierre e, provocandone la caduta, a preparare il proprio arresto ed il verdetto che lo condannerà alla deportazione.

La seduta della Costituente che segue, il 24 agosto, il grande dibattito sulla tolleranza, e che lo prolunga nella questione della libertà di pubblicare e della libertà di stampa, riunisce dunque tre grandi nomi che la Convenzione vedrà poi distruggersi a vicenda – tre grandi nomi riuniti però dallo stesso intento di sopprimere il piú straordinario giornale del tempo. Questo giornale, che gli avversari chiameranno «le fameux La Terreur», ma che assicura, alla fine del 1790, di sentire tutto il pregio della tolleranza. Qual è dunque la singolare affinità fra tolleranza e terrore che viene allora scoperta?

A partire dall'aprile del 1792, all'Assemblea legislativa, comincia a levarsi, da quelli che siedono alla «Montagna», sul *côté gauche* dell'Assemblea (il lato dominato allora dai deputati della Gironda), la denunzia del tollerantismo. È Merlin de Thionville, esponente del triunvirato montagnardo, che, il 23 aprile, ne denunzia l'«eccesso» presso il ministro degli Interni che ha preceduto Roland, un certo Cahier, perché ha aperto le chiese ai preti refrattari: concluderà chiedendo che tutti i preti refrattari siano imbarcati su un vascello ed inviati in America. All'«eccesso di tollerantismo» viene cosí opposto un provvedimento di deportazione inteso a colpire il «fanatismo», accusato di esser «pronto a fare scorrere il sangue dei cittadini». Si vede allora Vergniaud, l'anima eloquente della Gironda, constatare che effettivamente il fanatismo ha seguitato i suoi progressi soltanto perché non esiste legge repressiva, ed aggiungere che è tempo di muover guerra aperta, in nome della legge, a queste «convulsioni anarchiche».

Certo, Vergniaud chiede il rinvio della memoria appena letta da Roland alla Commissione dei dodici (già questa cifra, ma i nomi non sono gli stessi), affinché questo possa svolgere nel suo rapporto il principio di deportazione, precisando in quali circostanze sarà consentito di escludere dal «grembo» della nazione coloro che non vi restano se non per «lacerarlo». E il 23 agosto, dopo la caduta del re, protesterà risolutamente contro la deportazione alla Guiana, invocata da Cambon, con viveri, perfino con donne e chiederà all'Assemblea di non «disonorare» il popolo francese con quella *inconcepibile* proposta. Resta il fatto che egli accetta la «guerra aperta» dichiarata da Merlin de Thionville al tollerantismo – quello stesso Merlin che, al momento della Restaurazione, dichiarerà di gettarsi ai piedi del re... A quell'ora Rabaut-Saint-Etienne e Ver-

gniaud, come i loro futuri fratelli nemici, avranno da tempo testimoniato fino alla morte le tragiche contraddizioni della tolleranza rivoluzionaria, pur avendo instancabilmente contribuito a fondarla.

9. Il libro IV del *Contrat social*, nel suo penultimo capitolo, porta il discorso rousseauiano a descrivere quella «religione civile» nella quale si annunzia quella che verrà fatta proclamare da Robespierre il pratile dell'anno II. Ai suoi «dogmi positivi» Rousseau oppone uno ed un solo dogma negativo: «L'intolleranza; essa rientra, – egli aggiunge, – nei culti che abbiamo escluso». Poiché «non vi può piú essere una religione nazionale esclusiva, – precisa poi, – si devono tollerare tutte quelle che a loro volta tollerano le altre... Ma chiunque osi dire: "Fuori della Chiesa non vi è salvezza", deve essere espulso dallo Stato» [1762, trad. it. pp. 181-82].

Significa questo che, nei confronti dei preti refrattari del 1792, il tollerantismo doveva essere combattuto – e questa volta in nome di una nuova forma di quel dogma negativo, l'intolleranza?

Al momento del dibattito dell'aprile 1792, il gruppo della Gironda, Vergniaud e Roland, esercita nell'Assemblea e nel ministero un potere precario, di fronte a una maggioranza ancora legata ai rimasugli del club dei foglianti fondato da Barnave: tale maggioranza rifiuta di applicare in tutto il suo rigore il decreto del giuramento, che pure fu imposto ai preti dallo stesso Barnave nel novembre del 1790. Ragionando in termini di partiti (un concetto allora respinto da tutti, dal re fino a Robespierre), il «partito» fogliante è senz'altro maggioritario, mentre il «partito» girondino, che allora si confondeva con quello dei giacobini, era minoritario. Un anno piú tardi, la Gironda dispone a sua volta di quella fluttuante maggioranza, e torna a dominare nei ministeri, nel consiglio esecutivo. Proprio ad essa si rivolge Robespierre nell'enunciare (e, in rapporto alle idee correnti, è un paradosso) il diritto della minoranza ad affermare il proprio punto di vista, a dichiarare la verità, o ciò che essa considera tale.

Alcuni giorni dopo la caduta della Gironda, la seconda dichiarazione dei diritti, detta «montagnarda», pur integrando taluni articoli previsti dalla dichiarazione girondina di Condorcet (ed in particolare quelli derivanti dal pensiero del Beccaria), adotterà quell'articolo 26 che è desunto dal progetto di Robespierre: «Nessuna parte di popolo può esercitare il potere del popolo intero; ma ogni sezione del Sovrano riunito in assemblea deve godere del diritto di esprimere la sua volontà con una completa libertà». In uno Stato nel quale ognuno è al contempo «cittadino e partecipe della sovranità» [1794, trad. it. p. 162] (e tale Stato si chiama democrazia, sottolinea Robespierre nel suo singolare *Discours sur les principes de morale politique*), vi sarà quindi pari libertà, per ogni minoranza o «sezione del Sovrano», di *dichiarare la propria verità* o di *esprimere la propria volontà*. Ci si augurerebbe che queste enunciazioni avessero potuto trovar verifica nel caso dei girondini destituiti ed arrestati, dopo il 2 giugno 1793, o nel caso dei loro nemici, i cordiglieri «hébertisti» dopo il 14 marzo 1794. Infatti, proprio a proposito del decreto barnaviano sul giuramento dei preti, il «Père Duchesne» ascende a fare il suo *Grand Voyage... en Paradis*, dove si trova d'accordo col Padreterno nel riconoscere che non conosce virtú piú grande della tolleranza.

Il pericoloso movimento delle contraddizioni che trascinano la rivoluzione dei diritti dell'uomo verso il suo paradosso estremo – «Ponete il terrore all'ordine del giorno» [Jaurès 1901-908, trad. it. X, p. 120] – è in pari tempo il moto che, ad ogni istante, riafferma la necessità di enunciare tali diritti, accanto al presupposto indimenticabile, per il quale simile necessità suppone o la presenza o il ricordo recente del dispotismo. Si trattasse di Barnave o di Vergniaud, di Danton o di Hébert, o di Saint-Just, non vi fu nessuno tra i messaggeri provvisori di questa necessità di enunciare, che nel momento supremo non abbia scorto, attraverso uno dei suoi spigoli, quel prisma splendente grazie al quale le condizioni della libertà si son trovate analizzate e proiettate sullo schermo della storia, in una sorprendente astrofisica della città politica. Esperienza che riunisce in sé una vera «assemblea universale dei popoli dell'Europa», come la chiama il «Père Duchesne», includendovi anche l'America, dal momento che vi si trovano l'inglese Tom Paine, che diverrà nordamericano, e il latinoamericano Miranda: il tedesco Cloots, «apostolo del genere umano» e promotore del culto della ragione, Eulogio Schneider, perseguitato per il suo scritto sulla tolleranza nel Württenberg, la liegina Théroigne, lo svizzero Pache. Di provenienza portoghese e spagnola sono Pereyra e Momoro l'hébertista, al quale i frontoni delle amministrazioni comunali dovranno il trittico «liberté-égalité-fraternité»; di provenienza polacca, Lazowski, l'uomo del 10 agosto e della presa delle Tuileries, l'olandese Kock e l'austriaco Proly, accusato di «hébertismo», il toscano Buonarroti, il nome del quale comparirà nelle misteriose dediche di Hölderlin, sicuramente in omaggio all'autore della *Conspiration des Egaux, dite de Babeuf* (1828), storico che prese parte al complotto di Babeuf. Mai costituzione fu piú aperta, per questo rispetto, di quella dell'anno I, il cui articolo 4 specifica: «Ogni straniero in età di ventun anni compiuti... domiciliato da un anno in Francia... è ammesso all'esercizio dei diritti di cittadino francese» – almeno se «vi vive del suo lavoro, o acquista una proprietà, o sposa una francese, o adotta un fanciullo, o mantiene un vecchio»... Eppure, nel corso dell'anno II, Camille Desmoulins, poi Barère e Saint-Just otterranno il sequesto del «Père Duchesne» stesso, adducendo la sua appartenenza a un preteso «partito dello straniero».

10. Tra tutte le finzioni della calunnia – ed esse abbondano nei momenti di grande tensione storica –, nessuna è piú disprezzabile di quelle che prendono le loro argomentazioni nella xenofobia. Piú vile ancora della xenofobia nazionale è quella che si è rivestita, prima e durante il Terzo Reich, e di nuovo oggi, del manto «indoeuropeo». Stranamente, proprio questa attribuisce a sé meriti particolari di paladina della tolleranza. Non senza evidente abuso di linguaggio.

Che un giornale bimestrale, nel quale questo abuso si dispiega, prenda per sottotitolo «La Revue de la Nouvelle Droite», nella primavera del 1981, pone un problema preliminare: ancora una volta, che significa «la Destra»?

L'atto di nascita di questo termine, e della topografia che esso designa, è registrato nel numero 48 del «Moniteur universel», in data 28-31 agosto 1789:

«Le famose deliberazioni della notte del 4 agosto... questi generosi ed onorevoli sacrifici dei diritti feudali... indignarono l'avarizia del clero e l'orgoglio della nobiltà... La sanzione regia offriva loro una risorsa: si illusero cosí che, assicurando al principe una prerogativa tanto essenziale al suo potere, lo vincolerebbero a pagar loro in cambio il prezzo d'una tanto importante conquista, negando la propria adesione ad una legge distruttiva della loro grandezza e delle loro ricchezze... Velarono di tenebre le intenzioni dei piú ardenti amici della libertà, gettarono il ridicolo su coloro che ad essi non riuscí di rendere odiosi o sospetti». Cosí, da una parte i partigiani della prerogativa regia, o esecutiva; dall'altra «i piú ardenti amici della libertà.» Ora, «già prima della riunione degli Ordini si era notato, nella stessa stanza del Terzo [Stato], che l'Assemblea era divisa in due sezioni, separate l'una dall'altra dal tavolo del presidente; e, fosse effetto del caso, fosse che l'identità di sentimenti sollecitasse gli amici del popolo a raccogliersi tra sé e ad allontanarsi da coloro che non condividevano le loro opinioni, ci si accorse ch'essi prediligevano il lato sinistro della sala, e che non mancavano mai di riunirvisi. Gli zelanti del lato destro presero a gettare il discredito su loro ed a bollarli del titolo di faziosi». Cosí, da una parte gli «zelanti del lato destro», difensori della prerogativa esecutiva, ed altresí della loro «avarizia» e del loro «orgoglio», o delle «loro ricchezze» («la cui religione si fondava piuttosto sulle entrate dei loro benefici che sulle massime del Vangelo»), dall'altra il lato sinistro della sala, quello dei partigiani della libertà, dei «piú ardenti amici della libertà». La «parte destra» e la «parte sinistra». La destra e la sinistra.

Tali denominazioni, continua l'anonimo narratore del «Moniteur», preparavano «quella sorta di scisma che scoppiò poi, a scandalo dell'Europa... Tale era la disposizione degli spiriti...» Evidentemente, questo scisma sposta le sue posizioni negli anni che seguono. I costituzionali di Barnave slitteranno verso il lato destro quando, nel marzo del 1791, negheranno i diritti dell'uomo ai mulatti delle Antille: divenuti foglianti, saranno il *côté droit*, il lato destro della seconda assemblea. I girondini di Vergniaud e Brissot conoscono anch'essi questo slittamento, quando si scoprono pronti a conservare sottobanco, all'inizio dell'agosto 1792, quel potere regio del quale hanno appena denunziato le prerogative e il diritto di veto. Ma né gli uni né gli altri rigettano le prospettive fondamentali della dichiarazione dei diritti.

Il senso della formula «rivoluzione di destra» (*Revolution von rechts*), intorno al 1930, sarà del tutto diverso. I suoi portavoce la identificano con quella che chiamano rivoluzione conservatrice: *konservative Revolution*, dirà Alfred Rosenberg nel 1934 a Königsberg; *rivoluzione conservatrice*, diceva già Alfredo Rocco nel 1926, al momento di restaurare la pena di morte.

Nella sua rivista ufficiale, la «nuova destra» si richiama espressamente a colui che essa definisce il teorico piú fecondo della rivoluzione conservatrice, Oswald Spengler: polo esplicitamente opposto alle «idee del 1789». Il suo discorso centrale connette l'idea di un uomo universale astratto, costituente il cuore dell'ideologia dei diritti dell'uomo, alla affermazione dell'universalismo biblico, che risalta soprattutto nel secondo Isaia. «Ti porrò... a luce per le genti», annunzia Isaia [49, 6]. «Di Sion si dirà: | Costui e quello sono nati in essa», canta il salmo 87. Punto focale dell'unità dei giusti è l'interpretazione che di Yahwēh dà Ernst Bloch, parlando di quei giusti che Karl Marx identifica col proletariato sofferente. Il discorso della «nuova» destra si accanisce, come la vecchia, a sottolineare la linea che porta dall'isaismo ebraico all'ideologia dei diritti dell'uomo, a Marx ed Ernst Bloch, ma aggiunge che il fatto stesso che, nel racconto biblico della creazione, l'uomo scaturisce da un'unica fonte costituisce un'opzione deliberatamente *egualitaria*.

La controconseguenza che pretende di trarne la nuova versione della vecchia destra, si annunzia cosí: per essa, con l'universalismo è finito ormai il diritto degli uomini a disporre di se stessi. A questa universalità ebraica si opporrebbe la tolleranza pagana, nata dal riconoscimento della diversità umana. Non è un caso, insistono i teorici della nuova destra, che la maggior parte dei rappresentanti della religione dell'Europa si siano fatti altresí difensori della libertà e di una «tolleranza positiva», che non si confonde col liberalismo, né con l'assenza di opinioni, né con l'indifferenza in materia di valori. Difatto, questa «religione dell'Europa» non è altro che un ritorno alla mitologia politica, propagata da Gobineau e Houston Chamberlain e da Alfred Rosenberg, che pretende di trarre origine dal preteso universo dei valori «indoeuropei». Pretesa senza dubbio ingenua e finanche sciocca, poiché il concetto di indoeuropeo è una ricostruzione filologica, un'ipotesi della linguistica storica, che offre scarsa materia a esaltazioni ideologiche. Ora, questa esaltazione ideologica è invece estrema nei nostri nuovi ideologi. A dispetto della loro «tolleranza» positiva e pagana, la semplice manifestazione del dubbio intorno all'esistenza di un «popolo indoeuropeo» formatosi al principio del Neolitico, basta a suscitare la loro collera: essi vi vedono un attacco alle motivazioni ideologiche forti e designano anche dei colpevoli, inevitabilmente d'origine ebraica... Muovendo dai lavori di Georges Dumézil ed estrapolando, essi arrivano ad affermare la realtà di una comune ideologia indoeuropea e, per conseguenza, gli ideali ed i valori indoeuropei d'origine, che sono, beninteso, di natura eminentemente aristocratica: tutte le virtú saranno indoeuropee: il coraggio, l'onore, l'energia, il carattere, la gloria, il primato della forma e dello stile, dei valori di lotta.... Assicurare che lo stile e la forma sono privilegio di un popolo neolitico è una bella prestazione del fanatismo e dell'ideologia, che si spinge al punto di fare della tolleranza stessa un privilegio etnico o razziale. Si ritrova qui il tono degli anni 1880, allorché gli antisemiti tedeschi e francesi rivaleggiavano in sollecitudine nell'assicurare che i «popoli semiti» sono caratterizzati dalla «impotenza creativa». Non sorprende quindi veder citati il razzista Vacher de Lapouges, il «neoghibellino» furiosamente antisemita Julius Evola, o Carl Schmitt, teorico del *totaler Staat*, traduzione tedesca dello Stato totalitario mussoliniano. Essi omettono però di precisare che «*il piú conservatore rivoluzionario* del mondo», Adolf Hitler, avrebbe poi dato del suo Stato totale una definizione *mediante* l'intolleranza: «Lo *Stato totale* non tollererà differenze tra diritto e morale» («Der *totale Staat* wird keinen Unterschied dulden zwischen Recht und Moral») [citato in Faye 1972, trad. it. p. 79].

La distruzione totale della prospettiva della tolleranza passa attraverso questo rifiuto di tollerare la differenza di piano tra l'etico e il giuridico, o, per riprendere il linguaggio ereditato dallo stoicismo, da Ulpiano e da Isidoro di Siviglia, e ripreso dai costituenti rivoluzionari, tra diritto naturale e diritto positivo. La nuova destra neoariana attinge la propria tolleranza pagana e positiva alle stesse fonti di quel nuovo diritto positivo grazie al quale, come sosterrà il discepolo di Carl Schmitt, Ernst Forsthoff, in un libro intitolato appunto *Lo Stato totalitario* (*Der totale Staat*, 1933), ci sono di nuovo dei paria in Europa.

11. In Seneca, certo il primo formulatore di un «diritto comune a tutte le genti», compaiono tuttavia le piú violente espressioni antiebraiche dell'antichità contro la *sceleratissima gens*. E i suoi termini sono ripresi da Agostino. Isidoro di Siviglia mostra coi suoi scritti la sostituzione dei re visigoti cattolici ai re eretici, ma tale sostituzione è accompagnata da una fiammata di persecuzioni antiebraiche. Ulpiano di Tiro riconosce lo *jus naturalis* dello schiavo, ed è il tutore di Alessandro Severo il tollerante, ma prima dell'avvento di quest'ultimo è destituito e minacciato di morte da Eliogabalo, il sacerdote solare, il «pagano» – «l'anarchico coronato» di Artaud. Luigi IX il Santo pone la carità all'ordine del giorno, ma impone la rotella agli ebrei del suo regno: raccordo tra il segno giallo ad essi imposto dalla carta del califfo ʿOmar II e la stella degli sterminatori nazisti. Nel momento in cui è proclamato, contro il «fanatismo», il culto della Ragione – questo «baccanale» – nella cattedrale di Parigi, il Terrore è stato ormai posto all'ordine del giorno dal curato Royer e da Barère, e si appresta a mettere a morte, tra tanti altri, l'enciclopedista Condorcet. All'ombra del Concordato negoziato dal vice cancelliere Papen, il catechismo SS o le istruzioni delle SS Testa di morto prevedono, dopo la messa a morte totale delle «sporche Internazionali ebraiche» di Marx e di Lenin, la liquidazione delle chiese, programmata in nome del destino ariano e della gerarchia di combattimento simboleggiata al contempo dall'*Ordenburg* medievale e dai riti neopagani.

Monoteisti e politeisti si dànno il cambio in questa corsa alla morte. La società dei «senzadio» non resta indietro in questa competizione. Per essersi rifiutato di redigere delle relazioni pseudopsichiatriche che condannavano alla «schizofrenia torpida» e al trattamento corrispondente il pensiero di coloro che *pensavano diversamente* – gli uomini della *inakomysl'* –, il giovane medico Semën Gluzman scrive dal fondo di un campo di prigionia siberiano: «Di strada in strada | dal mai partito | al diretto-in-nessun-luogo | e meta è il caso | le parole che urtano | crocifisse si stendono | nel silenzio l'oro | il Moloch». Coloro che egli chiama *Gli erranti* vanno alla deriva in quei «naufraganti vascelli».

Nel descrivere la *Filosofia nell'epoca greca tragica* [1873], Nietzsche indaga questo mondo in cui «esiste la colpa, l'ingiustizia, la contraddizione, il dolore». Ma errori, ingiustizie e contraddizioni esistono «soltanto per l'uomo limitato, che guarda le cose staccate e non riunite». Infatti «per quest'ultimo tutte le cose contrastanti si raccolgono in un'unica armonia, invisibile certo al comune occhio umano, ma comprensibile per chi, come Eraclito, risulta simile al dio contemplativo» (trad. it. p. 300). Questo dio nietzscheano e «contuitivo» o, si

potrebbe dire, sin-teista (dato che θέα non è soltanto la dea, ma anche – con un lieve spostamento d'accento – la contemplazione o la vista), quel dio occuperebbe certo il polo opposto a quello della destra «ariana», quella che rivendica per sé la prerogativa, e spinge all'estremo l'avarizia, del pensiero. Quando Nietzsche scrive nei *Frammenti postumi*, preparando l'inversione di tutti i valori, che era un sollievo incontrare un ebreo in mezzo a dei Tedeschi, non intende proclamare che la lingua goethiana o hölderliniana non possa esser piú portatrice di un dire; ma significa ironicamente che la vista del dio contemplativo aggirerà presto una certa vanità della germanità, simmetrica a quella della «terza Roma», o della ridicola francesità oggi esaltata dalla «nuova destra». La contemplazione nietzscheana va incontro a quel popolo errante tra gli erranti (ma che vanno a fare il popolo francese a Mosca nel 1812, o il popolo russo a Parigi due anni dopo?) Questo popolo dell'erranza attraverso il quale, diceva il cavalier de Jaucourt nell'*Encyclopédie* di Diderot, le nazioni piú distanti possono conversare e corrispondere tra loro. Nelle metafore degli enciclopedisti, che parlano di «cavicchi e chiodi», impiegati nella costruzione d'un grande edificio, e che son necessari a congiungerne tutte le parti, traspare un'affinità impreveduta con le metafore paoline delle «giunture e legamenti» che uniscono a sé stesso il corpo vivente nel quale è operante l'amplificazione (αὔξησις) del divino, dispiegato come la coregia nella tragedia greca.

12. Metafora per metafora, sembra di scorgere qui, attraverso gli eventi del linguaggio e talune loro irregolarità, un'operazione di filtro paragonabile a quella che si effettua, in maniera piú tecnica, nella sovrapposizione delle lingue costituzionali succedentisi a partire dalla dichiarazione dei diritti. Questa opera attraverso un rovesciamento delle narrazioni o delle vedute.

A chi gli rimprovera l'interesse per i Calas e i Sirven, due famiglie estranee, Voltaire ribatte sul tono delle parabole neotestamentarie di aver trovato nei suoi «deserti» l'Israelita bagnato nel suo sangue. Venticinque anni dopo si apre la rivoluzione, nella quale il pastore di Nîmes Rabaut-Saint-Etienne e il curato lorenese Grégoire rivaleggeranno nella stessa direzione: il primo rivendicando libertà e uguaglianza per quel popolo sradicato dall'Asia, sempre errante, sempre proscritto, sempre perseguitato da diciotto secoli in qua; il secondo chiedendo che cosa potrebbe diventare l'ebreo schiacciato dal dispotismo, proscritto dalle leggi, intriso d'ignominie. Alla richiesta del figlio del «Pastore del Deserto», Rabaut, avanzata in nome dell'universalità dei diritti, parrà opporsi la percezione del figlio del pastore turingio, Friedrich Nietzsche, che sembra rivendicare per la «bionda bestia» una ribellione dei Padroni: di contro a quella rivolta degli schiavi nella morale, che è l'etica ebraica. Ma tale ribellione è piuttosto quella degli *uomini sovrani*, a proposito dei quali Pierre Klossowski [1969] ha mostrato che la loro evocazione è centrale nella «contro»-etica nietzscheana: «Uomini del superfluo... siate allora i mugnai e lasciate venire queste acque ai vostri mulini!» (trad. it. pp. 236-37). L'ironia nietzscheana vorrebbe che i potenti e i capitani in attività fossero, a loro insaputa, gli «schiavi» di questa sovranità degli inosservati e dei poveri. Sovranità che farà di quel sovrappiú una leva – e

un'anticipazione sui tempi in cui ciascuno sarà «cittadino e partecipe della sovranità».

Risulta quindi che il linguaggio della «tolleranza» nei confronti del popolo errante e «sradicato dall'Asia» non è un semplice episodio tra altri, ma che esso stesso è l'operazione cruciale attraverso cui sono filtrate tutti le altre. Parallelamente, il genocidio degli Armeni cristiani ad opera dell'Islam ottomano, o degli Zigani «ariani» (migranti dall'India e portatori di una lingua imparentata col sanscrito e con l'indostano) ad opera degli ideologi neoariani; o ancora dei «Francesi musulmani» sospettati di simpatia per il Fronte di liberazione durante la guerra d'Algeria: tutti non possono ormai non apparirci sotto il punto di vista delle vittime del piú grande genocidio della storia, quello che ha costretto il linguaggio giuridico ad inventare questa stessa parola: genocidio.

In questa prospettiva è necessario rammentare che le persecuzioni imperiali, da Nerone a Costantino, non fanno alcuna distinzione tra «cristiani» ed «ebrei». La mescolanza è evidente nel racconto di Svetonio, segretario di Adriano: Claudio «Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit», scacciò da Roma i Giudei che continuavano a tumultuare istigati da «Cresto» [*Claudius*, 25]. L'imperatore che espellerà gli ebrei dalla Giudea sarà cosí giustificato al contempo dall'esempio di chi aveva cacciati gli ebrei da Roma, Claudio, e da chi, (Nerone), sottopose alle piú raffinate torture quegli uomini detestati per le loro abominazioni e che il volgo chiamava Cristiani. Quelli che Tacito designa con tali termini saranno oggetto della stessa indistinzione quando lo storico evocherà l'*odium generis humani* – oggetti di odio o nemici «del genere umano»? E Tertulliano riprenderà la formulazione tacitiana, proprio come farà la tradizione dell'ebraismo fino a Baron. L'appello alla libertà religiosa nello stesso Tertulliano suona anticipata protesta contro le discriminazioni antiebraiche del medioevo, o contro le leggi antisemite di Norimberga: «Noi soli verremmo privati del diritto di possedere una religione! Noi offendiamo i Romani e non siamo ritenuti Romani, perché adoriamo un Dio che non è romano!» [*Apologeticum*, XXIV, 9]. Dinanzi alla brutalità dell'intolleranza (che bisognerà bene chiamar «pagana», due volte su tre), l'affermazione dell'universalismo ereditata dal secondo Isaia è un linguaggio di liberazione: «Per fortuna che egli è il Dio di tutti, ed a lui, volenti o nolenti, tutti apparteniamo» [*ibid.*]. Il fatto che Tertulliano divenga successivamente un «eretico» (non montanista) agli occhi d'un'ortodossia nascente, rende ancor meglio visibile il perpetuo rovesciamento dei linguaggi nel rapporto intolleranza/tolleranza. È questo rivolgimento meccanico e oblioso che occorre mutare in attento rovesciamento dei punti di vista sui linguaggi.

13. Fino a che punto può essere pensato questo rovesciamento? In compenso della sua difesa dei Calas e dei Sirven, Voltaire è preso di mira da un libello diffamatorio, composto da un gesuita che ignorava che allora Voltaire stava dando asilo a un gesuita; ciò gli dà modo di osservare in tono ameno che questa è la miglior prova che si devono considerare tutti i nostri nemici come nostri fratelli.

La questione ironicamente sollevata si connette a un'altra, senza dubbio infinitamente piú grave. Un singolare accanimento spinge adesso un insegnante, dedito fino a ieri a sottilissime esegesi intorno a Lautréamont e a Nerval, a votarsi improvvisamente alla monotona ripetizione d'un'idea fissa: per lui le camere a gas dei sei grandi campi di sterminio hitleriani (Auschwitz, Belsen, Chełmno, Maidanek, Sobibor, Treblinka) non sono mai esistite. C'è di piú: «il genocidio è uguale a zero»... Ai suoi contraddittori, i quali gli ribattono che tale affermazione rientra nel discorso neonazista, l'autore replica minacciando un processo per diffamazione. Le associazioni di deportati, sovente insultate nei suoi libri, gli intentano un processo simbolico. In quel momento, viene pubblicata la memoria da lui redatta in sua difesa, preceduta da una prefazione del piú grande linguista vivente, il cui primo lavoro aveva ad oggetto la grammatica della lingua ebraica.

La motivazione data a tale atto di parola paradossale nella tolleranza iperbolica rimanderà nuovamente all'enunciato voltairiano: detesto le vostre idee, ma son pronto a morire perché possiate seguitare ad esprimerle. E Noam Chomsky lo precisa, per giustificare la sua prefazione (prima di ritirarla dal libro): le opinioni espresse nella memoria in questione sono certamente errate, ma sarebbe un triste omaggio alle vittime dei nazisti ripetere (sia pure in modo tutto simbolico e non violento) l'atteggiamento di questi ultimi nei confronti dei libri che li combattevano. Ma allora si pone la domanda: come combattere, e con quali armi, il rappresentante dell'intolleranza totale? Come pensare il problema della sua libertà di espressione, e come definire la «tolleranza» verso di essa, e che fare perché non si trasformi in complicità con l'intollerante assoluto?

Il problema è tanto piú vivo in quanto quest'ultimo, l'intollerante assoluto, è uno specialista in fatto di rappresentazione e di regia della propria proposta. La sua invenzione scenica migliore è d'ordine designativo: lui stesso «rivede» la storia «ufficiale», è ormai un «revisionista»; e chiunque venga a rammentare i terribili fatti dello sterminio hitleriano è, molto semplicemente, uno «sterminista». Per mezzo del linguaggio i ruoli vengono invertiti, il «revisionista» avrà per lo meno il beneficio del dubbio, mentre lo «sterminista» è già lessicalmente messo a fianco dello sterminatore, e presto sostituito a questi... Ecco il «revisionista» al lavoro, travestito da «Galileo» della scienza storica e della «critica del testo», sotto le belle spoglie del perseguitato immaginario: i sopravvissuti dei campi della morte o i loro figli scrivono le loro testimonianze contro di lui, ed eccolo diventare una vittima degli «sterministi», mafia mondiale... Il «revisionista», d'altra parte, ha messo in guardia coloro che avanzano obiezioni alle sue «tesi»: lui «non sarà indulgente coi persecutori». Ora siamo informati: la tolleranza non starà da quella parte. Ma come costruire la sopportazione della narrazione di fronte a una simile aporia?

Tra i revisionisti, i neonazisti e la nuova destra, si tesse tutta una rete. Uno è un vecchio guardiano SS del campicello accanto ad Auschwitz dove si coltivavano delle piante industriali, e i suoi scritti verranno pubblicati in Francia dai Faiseaux d'action nationaliste européenne. Un altro, sotto uno pseudonimo, dirigeva l'organo del National Front in Inghilterra, il partito del linciaggio che

aggredisce i negri antillani di Liverpool. Un altro ancora – lo pseudogalileo del «testo» – tiene le sue conferenze alla National Alliance americana, che riunisce militanti «razzialmente omogenei», vecchi combattenti delle guerre d'Asia che perseguitano coi loro odi i Vietnamiti, compresi quelli che si rifugiano negli Stati Uniti. Quello ha compassione solo per il comandante del campo di Auschwitz, Rudolf Höss, quando viene arrestato; o per il dottor Kremer che, racconta lui stesso, prelevava «fegato fresco» dalle vittime da lui destinate alle punture mortali degli infermieri-torturatori. Ma respinge la chiara testimonianza nella quale lo stesso medico delle SS definisce il campo di sterminio di Auschwitz-Birkenau come un luogo al cospetto del quale «l'*Inferno* dantesco non è piú che una commedia». La perorazione del «revisionista» in favore dei carnefici dell'*Inferno*, come sopportarla senza che tale sopportazione agguagli l'insensibilità del carnefice stesso?

In altri termini, se Hitler in persona tornasse a pubblicare *La mia battaglia* (*Mein Kampf*), bisognerebbe tollerarlo? La domanda non è esagerata, perché il revisionista di lingua francese non ha fatto che ricopiare alla lettera i discorsi di Himmler, Reichsführer delle SS e numero due dell'impero hitleriano. Ecco, in una pubblicazione italiana, «Storia illustrata» dell'agosto 1979, il racconto «revisionista» che narra sommariamente l'insurrezione del ghetto di Varsavia riferendosi ai discorsi pronunziati da Himmler a Poznań: l'insurrezione vi viene presentata come la costruzione di «settecento bunker» che «i Tedeschi» debbono distruggere ingaggiando accaniti combattimenti. Il massacro di 1100 combattenti, armati di qualche pistola, è da Himmler presentato ai generali dell'esercito, riuniti a Sonthofen, come una battaglia di Stalingrado contro «cinquecentomila ebrei». Quando questa narrazione himmleriana trapassa nel racconto del revisionista, qual è l'arma che, un'altra volta, viene offerta agli omicidi? Che fare di fronte al linguaggio, quando esso è cosí manifestamente ciò che Hölderlin definisce, nella frase sottolineata con insistenza dallo stesso Heidegger, *il piú pericoloso di tutti i beni*?

14. Descrivere il campo e l'interrogazione della tolleranza significa lasciar parlare in essa e intorno ad essa i linguaggi. Essa infatti esiste solo se veramente è attenta ai linguaggi: essa ne è l'ascolto, nel momento in cui li sopporta. Senza tale ascolto, e il senso di questo temibile *negativo* nel linguaggio umano, la tolleranza cadrebbe, per riprendere i termini di Hegel, nell'«edificante» o nello «scipito».

Per questo ascolto, si può ammettere che vi sarebbe un senso esemplare nel gesto della tolleranza iperbolica, fino al punto in cui essa consisterà nel difendere senza illusione il «revisionista» dalla persecuzione simbolica ch'egli ha costruito intorno a sé. A questo proposito, l'editore della *Question* di Henri Alleg (racconto della tortura praticata durante la guerra d'Algeria) e della *Nuit* di Elie Wiesel, testimonianza capitale di un sopravvissuto di Auschwitz, ha ricordato una parabola talmūdica. Quando l'ingiusto perseguita il giusto, Yahwēh è dalla parte del giusto. Quando il giusto perseguita il giusto, Yahwēh è dalla parte del giusto. Quando l'ingiusto perseguita l'ingiusto, Yahwēh è dalla parte

dell'ingiusto. *Quando il giusto perseguita l'ingiusto, Yahwēh è dalla parte dell'ingiusto.* Qui ci si trova effettivamente agli antipodi assoluti del polo che i neo-«ariani» si attribuiscono nell'opporsi all'universalismo ebraico. Osar privilegiare una tolleranza «pagana» è una provocazione politica, dopo che ai giochi circensi del terrore neroniano è venuto ad aggiungersi il terrore dei Lager hitleriani. Da chi venne esaltato, dopo la morte di Hindenburg, il ritorno «al Walhalla» e ciò che lo stesso Carl Gustav Jung (dopo la sua breve cooperazione, nel 1933, col dottor Goering, «Reichsführer della psicoterapia tedesca») ha pertinentemente chiamato il *risveglio di Wotan*?

In via generale, opporre un'iconografia divina (o antidivina) a un'altra, affermando che l'intolleranza inerisce all'una e la tolleranza all'altra, è il miglior modo di giustificare la persecuzione ai danni di questa o di quella. Nel cuore della rivoluzione francese sorge all'improvviso una guerra di religione supplementare tra partigiani hébertisti del culto della Ragione – «divinità eterna», assicura il «Père Duchesne» – e adepti robespierristi del culto dell'Essere supremo. Robespierre rimprovera a Cloots, Chaumette e Hébert di attaccare il fanatismo con un fanatismo nuovo e di pretendere di fare una religione dell'ateismo; ma quest'ultima sarà a sua volta perseguitata in nome del fanatismo robespierrista dell'Essere supremo: e l'arcivescovo Gobel verrà giustiziato insieme con Chaumette, per il solo fatto di essersi lasciato persuadere da lui a dimettersi dalle sue funzioni. A sua volta, e piú d'ogni altra, la «religione dell'ateismo» si farà cruenta nello stalinismo.

L'ideologia antisemita in Wagner, tramite virulento fra Gobineau e Chamberlain, opera una temibile mistione dei miti germanici della Tetralogia col mito celtico del Graal, successivamente cristianizzato e frammisto alla mitica occitanica o catara. Non è il sistema di immagini in se stesso, *ma la trama narrativa*, che aggiungerà ad esse un legame singolare e quel filtro in qualche modo negativo, mediante il quale il messaggio venefico è sottoposto a condensazione. E se funziona come un linguaggio, esso opera in pari tempo come un sogno, o piuttosto come un incubo. L'editore della *Corrispondenza antisemitica* (*Antisemitische Correspondenz*), Schmeitzner, col quale Nietzsche deciderà di rompere nel 1884 per avversione a questo stesso antisemitismo, racconta a Peter Gast, nel 1878, che Wagner a Bayreuth aveva dichiarato a proposito degli ebrei che se ci sono dei pidocchi, si devono bruciare. Quando questa chiacchiera da tavola risorgerà nei «discorsi segreti» di Himmler e quindi nei forni crematori di Auschwitz, collegati alle camere a gas, sembra di assistere all'effrazione della lingua dell'incubo nell'atto del sonnambulo. E questi sonnambuli a un tratto si muovono nella storia.

Il magistero della nuova destra «ariana» ha del resto affermata la propria verace posizione in materia: Konrad Lorenz assicura, nel marzo 1943, sulla «Zeitschrift für Tierpsychologie», che la tolleranza verso gli inferiori è un pericolo grave per la *Volksgemeinschaft*. È noto il significato di 'comunità popolare', dove la parola 'popolo' (*Volk*) ha lo stesso senso che nel correlativo termine *Volksgenosse*, definito negativamente dal programma del partito nazionalsocialista, che specificava che un ebreo non può essere un *Volksgenosse*, un compagno

di razza. La riduzione neoariana e neopagana alla psicologia animale porta direttamente all'esclusione – o all'eliminazione – di ciò che viene arbitrariamente decretato «inferiore». Darsi in piú il beneficio della «tolleranza» non può esser altro che una strategia di dissimulazione curiosamente perversa.

15. Quando i paradossi eraclitei ed eleatici dialogano tra loro nell'ironia socratica; quando operano la loro grande confluenza con la narrazione deuteroisaica, e quando il λόγος greco torna ad incontrarvi la parola ebraica, da tale intreccio, che è il pensiero umano, scaturirà la possibilità stessa della critica. L'opzione ugualitaria, della quale la nuova destra denunzia astiosamente l'irruzione nel racconto ebraico, è altresí la condizione *del pensiero* come esercizio senza limite. E non è un caso che Socrate vada a cercare lo schiavo al fine di scoprire con lui il modello stesso della dimostrazione che illumina il linguaggio: quella del numero «irrazionale». Ma tale confluenza a partire dal «lume delle nazioni» non si avverte se non attraverso il suo rovesciamento nel secolo dei lumi: questo andrà «da Parigi a Pechino» con Cloots, «dalla Svezia al Giappone» con Camille Desmoulins – e Cloots, autobattezzatosi «Anacharsis», dovrà sopportare pazientemente la critica dei delegati antillani che hanno ravvisato, nel suo linguaggio di «apostolo del genere umano», dei pregiudizi contro gli uomini di colore. I neoariani della nuova destra si accaniscono contro l'universalismo ebraico o, come dicono loro, giudeo-cristiano, poiché vi avvertono ciò che soltanto la Dichiarazione dell'anno I ardisce proclamare: «Tutti gli uomini sono uguali *per natura* e innanzi alla legge». Nell'attuale discorso alla moda in termini di «potenziale genetico», tanto usato ovunque dai teorici della pedagogia repressiva e gerarchica e della selezione di classe, ma anche dai rappresentanti del Ku-Klux-Klan, viene interpretato come «contenuto» (del resto praticamente inconoscibile) quel codice genetico che, di fatto, opera appunto *come un linguaggio*. A tutti è comune questa operazione formale, cosí come lo è quella del linguaggio. Ed è senza dubbio esemplare che il pensiero linguistico nel quale è affermata questa competenza universale ed innata del linguaggio – la grammatica generativa – sia quello che ha saputo manifestare una sensibilità iperbolica nella semplice ipotesi che «il giusto» possa «perseguitare l'ingiusto», e che il neonazista rischi di vedersi a sua volta negata la libera espressione...

La circolazione è ormai libera «da Parigi a Pechino», almeno nel pensiero, ed ecco che «Anacharsis Cloots», apostolo della «religione dell'ateismo», rende visibile a Parigi – questo «Vaticano della ragione»! – ciò che è tanto intollerabile agli occhi della destra neoariana esclamando che tutti gli uomini sono uguali in quanto creati da uno stesso Dio. Per converso, guardare Parigi o Roma dal punto di vista di Pechino o da Ispahan, da Sirio o dagli Huroni, è l'apprendimento empirico di questo rovesciamento. Abbozzato fin da quando Montaigne [1580-92] apre gli occhi sui cannibali: «Purtroppo, non portano calzoni!» (trad. it. p. 285). La navigazione pantagruelica è già ciò grazie a cui si esercita il pensiero sopportante: la tolleranza sarà l'ombra di questo viaggiatore in riso, indefinitamente rinascente.

16. Niente rende piú irrisoria l'appropriazione intollerante delle immagini ad opera dell'ideologia pseudoariana, che il fondo mitico scoperto ed esplorato da Rabelais. La narrazione rabelaisiana, pur prendendo la sua figura centrale tra i megaliti, non è però un ritorno ingenuo a una forma di neopaganesimo. Essa vive il soffio dell'universo particolare che le viene dalla narrazione ebraica (o «giudeo-cristiana»), e quella potenza di decentramento che la conduce a raggiungere subito la rivoluzione copernicana: epos copernicano, in effetti, che succede all'epos tolemaico di Dante. Dal mistero medievale Rabelais prende la figura del nano Pantagruel, che getta sale nelle strozze, e lo innalza farsescamente a statura gigantesca. Il gigante in cui s'imbatterà a sua volta il Père Duchesne altri non è che il Sovrano: ma stavolta il popolo sovrano... Tra la *Haggādāh* giudaica, racconto della «rivolta degli schiavi nella morale», e le «belle e lunghe narrazioni» del Rinascimento copernicano, già insurrezione dei giganti sovrani, circola una bella sopportazione della libertà. Qui si trova, nella sua forma autentica, l'ἐναντιοδρομία eraclitea: l'andirivieni, il viavai della corsa dei carri entro lo stadio – nella circolazione della storia. Come se ogni spostamento, in tale spazio, liberasse un'energia nuova, una nuova tolleranza, una nuova libertà di linguaggio, una luce di vista. Una permanente rivoluzione di pensiero appare attraverso questi movimenti attivi dello sguardo: essa suppone un'attitudine a vivere sempre se stessi parzialmente come finzione – come il proprio *altero-pensiero*. Lo choc della tolleranza sta nel portare la memoria delle contraddizioni e della loro energia, nel rapporto che le ha fatte *dirsi* l'una all'altra.

Occorre semplificare? Lo spazio che si andava sviluppando con progressione semplice intorno a Roma ricevette all'improvviso da un *altro* luogo, Atene, la poesia e il pensiero, che le vengono trasmessi, come è stato sottolineato, da emigrati, da ostaggi, da schiavi. Un po' piú tardi sopraggiunge ad oriente dell'Urbe un dio che non ha voluto conservare come propria preda «la sua uguaglianza con Dio», ma si è annientato e vuotato di sé «assumendo forma di schiavo», e diventa il segno stesso della «rivolta degli schiavi nella morale». Dalla convergenza di queste due invisibili migrazioni scaturisce il potere nuovo di tollerare, soffrire, permettere in sé il pensar-altro. Uno choc tanto prodigioso, che ne risultano tensioni gravissime. Gli resta da saper percepire la luminosità sua propria.

17. È giunto il momento di tracciare i confini del regno tollerantista edificato dal re Voltaire. Il mirabile scritto anonimo intitolato *Lettres de quelques juifs portugais et allemands à M. de Voltaire* ce ne dà la topografia, tramite la citazione voltairiana di cui sottolineano la strana crudeltà. «Insomma voi non vedete in essi [gli ebrei, appunto] che un Popolo ignorante e barbaro, che sposa... la piú sordida avarizia alla piú detestabile superstizione e al piú orribile odio verso tutti i Popoli che li tollerano e li arricchiscono». Voltaire aggiungeva (osservano): «Però non bisogna bruciarli». E gli autori delle *Lettres* aggiungono, a loro volta, queste parole sorprendenti: «Non basta non bruciare gli uomi-

ni: li si brucia con la penna». La precisazione piú significativa viene poi: «E questo fuoco è tanto piú crudele in quanto il suo effetto perdura sino alle generazioni future» [Guénée 1769, pp. 12, 22-23].

Il pericolo formidabile di questo fuoco capace di trasmettersi attraverso le generazioni e di linguaggio in linguaggio, dal discorso della pseudo-«tolleranza pagana» all'improvvisamente crudele «tollerare» voltairiano, e reciprocamente, e nel concatenamento amnesico della crudeltà neroniana, inquisitoria e nazistica – eccolo dunque a nudo. Nella catena delle lingue di ideologia si accendono di volta in volta la torcia di Nerone, il rogo di Torquemada, il forno crematorio di Himmler. Ecco ora i «revisionisti» della nuova destra, alleata alla cosiddetta ultrasinistra della *guerra sociale* e della «Vecchia talpa», accanirsi nuovamente a «bruciare con la penna». Arguendo dalle loro eccellenti intenzioni cosí come dal loro quoziente intellettuale e dal loro potenziale genetico...

18. Si tratta adesso, per il *dire* della tolleranza, osar attraversare tutti questi *contra-dire*; e di proiettare su di essi una luce senza bruciatura. Foss'anche in senso contrario a tutti i procedimenti. Descritta da Kafka, la luce sul viso abbagliato che si ritrae.

Adesso tutto sta nel mantenere l'apertura dello sguardo in un simile *abbagliamento*. [J.-P.F.].

Faye, J.-P.
1972 *Théorie du récit. Introduction aux «Langages totalitaires»*, Hermann, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1975).

Guénée, A.
1769 (a cura di) *Lettres de quelques juifs portugais et allemands à M. de Voltaire*, Prault, Paris 1769².

Jaurès, J.-L.
1901-908 (a cura di) *Histoire socialiste, 1789-1900*, 10 voll., Rouff, Paris; ora *Histoire socialiste de la Révolution française*, 8 voll., Editions sociales internationales, Paris 1938-39 (trad. it. Cooperativa Libro Popolare, Milano 1953-55).

Klossowski, P.
1969 *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris (trad. it. Adelphi, Milano 1981).

Michelet, J.
1847-53 *Histoire de la Révolution française*, 7 voll., Chamerot, Paris (trad. it. De Agostini, Novara 1969).

Mirabeau, H.-G. de Riqueti
[1789*a*] *Sur la liberté des cultes, séance du 22 août*, in *Œuvres*, VII. *Discours et opinions*, Brissot-Thivars, Paris 1825, pp. 232-34 (trad. it. parziale in *Discorsi alla Costituente*, Gheroni, Torino 1946, pp. 36-38).
[1789*b*] *Suite du même sujet, séance du 23 août, ibid.*, pp. 234-37 (trad. it. parziale *ibid.*, pp. 38-40).

Molière (J.-B. Poquelin)
[1664*a*] *Premier placet présenté au Roi, sur la comédie du Tartuffe*, in *Le Tartuffe, ou l'Imposteur, avec la préface et trois placets au roi*, Ribou, Paris 1669; ora in *Œuvres complètes*, vol. I, Gallimard, Paris 1962, pp. 686-87.
[1664*b*] *Second placet présenté au Roi, ibid.*; ora *ibid.*, pp. 687-89.

Montaigne, M. Eyquem de
[1580-92] *Essais*, L'Angelier, Paris 1598 (trad. it. Adelphi, Milano 1966).

Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de
1748 *De l'Esprit des loix...*, Barrillot et fils, Genève (trad. it. Utet, Torino 1965²).

Nietzsche, F.
[1873] *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Kröner, Leipzig 1925 (trad. it. in *Opere*, vol. III, t. II, Adelphi, Milano 1973, pp. 263-351).

Robespierre, M.-F.-I. de
1794 *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République, fait au nom du Comité de salut public, le 18 pluviôse, l'an IIe de la République*, Imprimerie nationale, Paris (trad. it. in *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 158-81).

Romilly, J.-E.
1765 «Tolérance», in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert...*, vol. XVI, Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris 1751-65, pp. 390-95 (trad. it. in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle arti e dei mestieri*, antologia, Laterza, Bari 1968, pp. 900-16).

Rousseau, J.-J.
1762 *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971³).

Voltaire (F.-M. Arouet)
1756 *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Cramer, Genève (trad. it. Edizioni per il Club del libro, Milano-Novara 1966-67).
1763 *Traité sur la tolérance*, Cramer, Genève (trad. it. in *Scritti politici*, Utet, Torino 1978², pp. 455-577).
1764*a* *Dictionnaire philosophique portatif* (anonimo), London (ma Genève); ed. definitiva col titolo *La raison par alphabet*, s. l. (ma Genève) 1769 (trad. it. Einaudi, Torino 1971²).
[1764*b*] Lettera del 2 aprile a Bernard-Louis Chauvelin, in P.-A. Beaumarchais e altri (a cura di), *Œuvres complètes*, Kehl, Paris 1784-89, vol. LVIII, pp. 314-16; ora in Th. Besterman (a cura di), *Les Œuvres complètes de Voltaire*, vol. CXI, The Voltaire Foundation, Banbury 1973, p. 315.
1765 *Lettre de M. de Vol... à M. d'Am...*, s. e., Genève; ora *ibid.*, vol. CXII, pp. 418-22.
1766 *Commentaire sur le livre «Des Délits et des peines» par un avocat de province*, Cramer, Genève (trad. it. in *Scritti politici*, Utet, Torino 1978², pp. 605-49).
[1772] Lettera del 7 dicembre a François-Jean de Chastellux, in P.-A. Beaumarchais e altri (a cura di), *Œuvres complètes*, Kehl, Paris 1784-89, vol. LXII, pp. 140-42; ora in Th. Besterman (a cura di), *Les Œuvres complètes de Voltaire*, vol. CXXIII, The Voltaire Foundation, Banbury 1975, pp. 190-91.

Il postulato di tolleranza è stato enunciato anzitutto a proposito degli eretici (cfr. **eresia**), dei libertini (cfr. **libertino**), dei dissidenti religiosi (cfr. **consenso/dissenso**) o degli atei (cfr. **ateo, dèi, divino**), vale a dire di tutti coloro che si discostano dall'insegnamento di una **chiesa** e che, in ragione dei legami di questa con lo **stato**, ricadono sotto la legge penale (cfr. **costituzione, diritto**). Si tratta di permettere loro di praticare la loro **religione** in **pace** e di non obbligarli con la **violenza**, o con la **tortura**, ad agire contrariamente (cfr. **repressione**) alla loro coscienza (cfr. **coscienza/autocoscienza**). In seguito alla crescente laicizzazione (cfr. **chierico/laico**), la religione è ormai divenuta un affare privato (cfr. **pubblico/privato**); e attualmente sono le ideologie (cfr. **ideologia**) a imporsi con la forza negli Stati totalitari (cfr. **terrore**).

Tortura

1. *Se, e quanto, si possa dire della tortura.*

Quando la redazione dell'*Encyclopédie* affidò al suo piú attivo collaboratore, Louis de Jaucourt, la stesura dell'articolo «Supplice», l'illustre poligrafo non seppe trattenere lo sconcerto di fronte all'incommensurabilità di quel tema: «È un fenomeno inspiegabile la vastità dell'immaginazione umana in fatto di barbarie e di crudeltà» [1765, p. 682]. Il supplizio, difatti, non è solo una «punizione» inflitta in espiazione di un crimine: sebbene la sua interna ragione sia con esattezza misurata entro i confini della liceità del diritto, nel supplizio permane un eccesso, un'infrazione al «comune senso della pietà», che rendono la *lex*, già in sé *dura*, perfino dis-umana (*sovrumana*, cosí che tutti gli uomini siano costretti a rispettarla). Il supplizio evoca il gelo atroce della sentenza «giusta», l'impietoso rigore salomonico del potere chiamato a difendere e a giustificare lo stesso sapere su cui si fonda: ogni crisi del principio di indefettibilità della legge scrolla alla base la sua medesima credibilità. E la sofferenza del reo, commisurata al «grado» della colpa, attraverso il proprio eccesso nei confronti della *pietas* ribadisce quel principio giuridico, e la verità di quel sapere.

La storia della tortura (della sua pratica, ma soprattutto della sua teorizzazione nel quadro istituzionale del diritto e della politica) si aggancia pertanto alla vicenda di alcune idee centrali nell'organizzazione del rapporto sociale e nella stessa struttura del con-vivere: all'idea di «proprietà del corpo», a quella di «coscienza» legata al corpo proprio, a quella di rispetto per la libertà, la dignità, la proprietà degli altrui corpi e coscienze. Il meccanismo ideologico e psicologico su cui è basata la tortura investe luoghi-chiave degli schemi simbolici propri di qualsiasi cultura: la verità, il segreto, l'inquisizione, la confessione, la colpa, la sofferenza, la morte; e per quanto concerne dappresso la cultura occidentale moderna, i due termini opposti e complementari dell'anima e del corpo, rispetto ai quali la tortura s'innesta come una *funzione scatenante*, ovvero come un sistema di riconnotazione semantica e ideologica. In sé non impossibili, le «storie della tortura» già tentate, e spesso con soddisfacente completezza documentaria [cfr. Wasserschleben 1837; Helbing 1902: Mellor 1949; Di Bella 1961; Frescaroli 1970], si rivelano in sostanza repertori aneddotici o cataloghi di efferatezze, moralisticamente schedate con un rigore che dietro l'anodina precisione entomologica cela l'orrore e il ribrezzo fin troppo ovvi. Ma le descrizioni di torture non dicono assolutamente nulla sulla tortura: ne esplicitano i tratti «scenografici», narrandone la trama scheletrica e ripetitiva; tacciono però sulle ragioni profonde della sua macchina giuridico-antropologica e sulle proiezioni, le ossessioni, gli interdetti, i mitologemi che ad essa si connettono. Dovendosi necessariamente tacere del dolore e della morte come di ciò che è indicibile, rimarrà da confinare invece lo spazio culturalmente significativo che la tortura organizza e occupa nella storia.

Molti dei discorsi che l'Occidente ha prodotto nel suo riflettere circa il fondamento metafisico del proprio significare riguardano il corpo, i suoi piaceri e le sue sofferenze, e l'anima, i suoi tormenti e le sue estasi: perché il godimento e il dolore, l'esaltazione e lo strazio, sono i luoghi simbolici la cui costellazione definisce l'alternativa dire/non-dire (parola/silenzio, e anche discorso/azione, verità/rappresentazione, ecc.). Dalla *Psychomachia* di Prudenzio alla suprema *Commedia* dantesca, il *dramma* (δρᾶμα 'evento', '*actio*') è la forma espressiva dell'esserci umano. Il contrasto drammatico di anima e corpo, le violenze e le seduzioni, i ricatti e le persuasioni dell'uno sull'altro termine, costituiscono la vicenda *teatrale* attraverso cui un significante tutto sommato «casuale», «gratuito», «inessenziale» (il corpo) riveste ed esprime (*ex-promit*) nella storia un significato «necessario», «insostituibile», «essenziale» (l'anima), la cui verità, in sé opaca, può rendersi trasparente solo incarnandosi in *quel* significante, con un nesso in apparenza coerente quanto inscindibile. Ogni azione esercitata sul corpo produrrà cosí un risultato anche nelle pieghe dell'anima; e ogni colpo inferto all'anima incorporea lascerà trapelare effetti anche nella «buccia esterna» del corpo.

La storia della tortura coincide in tal modo con una storia politica dei corpi-segni: è una storia delle modalità culturali secondo cui viene reso dicibile (e trasmissibile in termini di valore collettivo) il supplizio quale «pena giusta», come attività di radicale controllo e correzione dei soggetti sociali-politici. Attività altamente ritualizzata, tutt'altro che «selvaggia» o «irregolare». La «regola» che garantisce alla tortura lo statuto di legge (sia pure, come ogni legge, eticamente necessaria/odiosa, e contrastabile sul piano della forza), scandendone la procedura e individuandone i protagonisti, è l'inserimento del corpo suppliziato nel processo di *produzione* e di *pubblicazione* della verità.

Come ha ben visto Kafka (*Nella colonia penale*, *In der Strafkolonie*, 1919), il corpo del suppliziato è una superficie di scrittura, su cui la «macchina per scrivere la legge» incide la sentenza di condanna: «Inutile comunicargliela, – assicura l'ufficiale all'"esploratore" in visita nella colonia, – tanto imparerà a conoscerla sul suo corpo». La «macchina della legge» scolpisce sul corpo del condannato «il comandamento che ha violato»: la legge *è* la sentenza, la macchina, la tortura. Leggere la sentenza equivale a notificare la condanna: il testo *è* la condanna, dunque la tortura. Nella mirabile allegoria kafkiana, come nel saggio dell'illuminista Jaucourt, l'angosciato silenzio dell'osservatore di fronte all'inspiegabilità della tortura traduce l'impotenza a ridurre il dolore in termini di ragione e di discorso.

La tortura non si lascia trasporre in un codice diverso dal proprio, che è quello della legge, im-pietosa perché incatenata alla lettera attraverso cui si esprime. Per assurda e folle e inammissibile che sia, la tortura non fa che ribadire la legge, producendo e ri-producendo infinitamente identica, mediante la scandalizzata testimonianza del pubblico (l'osservatore-saggista, l'esploratore nella colonia penale, il lettore delle descrizioni di supplizi), la verità del crimine e della punizione che lo risarcisce. Pertanto non sarà troppo errato sostenere che *la tortura è una macchina*. Essa *è* la stessa macchina che la rende efficace:

dis-umana (quanto la legge è sovr-umana), metallica (come irreversibile e rigida è la legge), spettacolare (al modo in cui la legge ha bisogno, per proclamarsi, del teatro-tribunale). Anzi, come è stato detto a commento del racconto di Kafka, il sistema perfezionato della legge non necessita piú neppure della macchina-da-tortura: l'abolizione del meccanismo «esterno» o «superficiale» riduce nella tortura «perfetta» il rapporto ai due termini minimi, ossia il carnefice e la vittima. È allora «*il prigioniero stesso che si trasforma in macchina per scrivere la legge*, e che la scrive sul proprio corpo» [Clastres 1973, trad. it. p. 133]. In tal modo la tortura si accosta nel grado massimo all'iniziazione, al processo che media un sapere attraverso la messa-in-scena di un potere: la legge si ribadisce quale potere in-scrivendosi sul corpo del suppliziato, marchiandovi il testo di cui il carnefice è testimone, interprete e garante al pari della vittima. Nessun commento si addice a quel testo, il quale *in sé* è il Vero, e come tale si pretende.

La tortura è un meccanismo autosufficiente, compiuto. Coincide con il sistema classico della *prova* (naturale o sovrannaturale), per cui sarà una gara, una sorta di sfida basata sulla resistenza e sulle reazioni fisiche, a decidere della «verità», manifestandola nell'atto stesso che deve dimostrarla. La capacità di sopportare il dolore, la superiorità del corpo rispetto alla sovrumana sofferenza, garantiscono del vero. Il contatto fra la verità segreta e la sua trasparenza nella risposta del corpo alle sollecitazioni piú impensabili è certo: il sottile diaframma che unisce (e separa) l'anima e il corpo si scioglie sotto l'aggressione della tortura. Essa mette a nudo «la Verità», che non coinciderà mai con «il vero» risultante dalle dimostrazioni razionali, dalle testimonianze o dalle inquisizioni poliziesche. Alla tortura compete, de jure e de facto, la qualifica di «azione giudiziaria». Il giudice (ovvero il carnefice) sottopone l'accusato (ovvero la vittima) alla «prova della verità», come in antico avveniva nelle ordalie, nei «giudizi di Dio», nelle «tenzoni», nei «duelli»: nessuna confessione verbale riuscirà mai – per la mentalità giuridica fondata sul sistema inquisitoriale – a pesare tanto, quanto la confessione «muta» (ma esplicita) della resistenza, o del cedimento, alla tortura. La vittima, anzi, è ridotta perfino al ruolo medico di «paziente»: con questo termine nella trattatistica giuridica si designa l'inquisito-torturato; il carnefice, come il medico, scruta sulla pelle della vittima-paziente il manifestarsi della verità, ne esplora le membra in cerca delle «prove», esattamente nella maniera in cui chi è proprietario del sapere medicinale applica gli schemi della semeiotica decrittando i «segni del corpo».

Il meccanismo-base della tortura consiste dunque nella riduzione del soggetto a oggetto: il fare-oggetto un altro (l'atteggiamento sadico) o il farsi-oggetto nei confronti della propria coscienza (l'atteggiamento masochista) è l'evento che innesca quel meccanismo, che determina quegli atteggiamenti. E sempre (lo intuirono esattamente Torquemada, e poi Sade, Kafka, Bataille) è in gioco un rapporto con la libertà, e con la verità: dunque con l'innocenza e con la colpa.

Rapporto antropologicamente equivoco, perché poggiato su una relazione alienata e squilibrata, la tortura non genera però altro che la verità: ovvero, come s'è detto, *se stessa in quanto verità*, proclamata dal corpo parlante dell'accusato-suppliziato (dunque incontrovertibile, incommensurabile, non piú verificabile con ulteriori «prove» o «dimostrazioni»). Ma si tratta di un principio di verità «arcaico», alimentato dalla pratica indiziaria, dunque scandito sull'ipotesi di una traccia di senso che è possibile ricostruire per segnali emessi disorganicamente: un sapere opaco, irriflesso, che non s'assoggetta a traduzioni o trascrizioni. Quel sapere si condensa in gesti rituali, in un apparato cerimoniale che determina con matematica esattezza la liceità dei tormenti e la legittimità delle prove, dichiarando ciascun indizio ammissibile o meno entro la cornice complessiva del sistema di verità. Le distinzioni hanno valore teorico e operativo insieme, sanzionano la sofferenza come sigillo della confessione, e garantiscono il significato della stessa confessione nella procedura della legge, applicando la punizione *in factis*. L'assurdità della tortura – dalla quale si genera lo stupore allucinatorio che sospende il giudizio razionale, come in Jaucourt e in Kafka – è apparente, si limita a segnalare uno scarto nella percezione storiografica (che la rende appunto «selvaggia», «barbarica», «arcaica» rispetto a un sistema razionalistico di accertamento della verità); nulla è invece, *in sé* (in *quel* quadro istituzionale-culturale, per *quell'*idea di «vero» e di «giusto») inutile o contraddittorio.

Come Michel Foucault [1975] ha indicato, la tortura è, *in sé*, giusta ed equanime, ossia risponde adeguatamente alle richieste e alle necessità di un sapere fondato sui principî dell'«ortopedia sociale», del controllo microfisico dei corpi e delle anime e della loro minuziosa, disciplinata regolamentazione. Il corpo del torturato, finché dalla sua bocca non sboccerà la confessione (quindi la sanzione della verità, l'atto giuridico con cui l'accusato accetta un ruolo nel processo di produzione di quella stessa verità), costituisce un luogo d'incrocio di due meccanismi differenti e complementari: la messa in causa di un sospetto, e il suo scioglimento mediante un atto di verifica (dunque d'inveramento), per un verso; e per l'altro, l'imposizione ritualizzata del cerimoniale punitivo coerente e solidale, quale operatore politico, a una logica sociale e giuridica tramite cui il potere si manifesta dettagliatamente.

L'evento sconcertante, che «toglie la parola» imponendo il silenzio, cosí a Louis de Jaucourt come al saggista che tenta di delineare una mappa della colonia penale, è la sostanziale identità dei due meccanismi: il principio di verità secondo cui si mette in moto e funziona la macchina della tortura è quello della «pena necessaria e giusta». Principio teologico, assoluto e insindacabile, è quello della legge emanata dalla verità tramite l'imposizione del suo potere totale. È il principio del terrore, il cui sapere è *in sé* giusto perché incontrovertibile, perché intrinsecamente superiore grazie alla sua coincidenza con il potere. La tortura enfatizza la sofferenza, conduce l'inquisizione-pena all'estremo del pensabile e dell'ammissibile, per ribadire quel principio, che ha senso in un sistema religioso (teologico) di verità, in cui appunto non esiste differenza tra sapere e potere: appare al contrario «paradossale» in un sistema razionalistico (ad esempio in quello illuministico), che fra i due livelli istituisce una catena di termini mediatori. In effetti, è possibile comprendere la meccanica della tortura e del supplizio solo all'interno di un universo concettuale totalizzante e totalitario:

quello del signore assoluto con diritto di vita e di morte sul suo servo; quello del principe il cui potere ha, per comune ammissione e per verità rivelata, origine sovra-umana; quello della teocrazia, della dittatura, dello schiavismo, del terrorismo. In simile universo, l'infrazione alla legge è immediatamente decrittata quale *crimen maiestatis*: è, in altri termini, un'aggressione al principio della sovranità e della liceità illimitate del potere e del sapere che lo sorregge; quella legge dovrà riscattarsi nel modo piú spettacolare ed «eccessivo» immaginabile, a ribadire che l'offesa al principio corrisponde alla contestazione dell'intero universo ideologico-prasseologico cui esso dà senso. In quest'ordine di cose, il minimo delitto è un attacco alla legge, «il piú piccolo dei criminali è un piccolo regicida in potenza» [Foucault 1975, trad. it. p. 57]. E la pena per chi attenta alla persona del re non potrà essere che il piú strabiliante, il meno dicibile dei supplizi, un tormento che possa rispecchiare nella forma della pena l'eccesso della colpa, che è cosmico (come lo squartamento con cavalli di Ravaillac, il regicida che nel 1610 pugnalò Enrico IV: il tribunale rifiutò la proposta di un macellaio parigino che s'offrì di scuoiare vivo il condannato), in quanto condensa l'atrocità suprema e la giustizia perfetta, reintegrando l'ordine universale sconvolto dal parricidio (perché questo è il delitto di cui si macchia chi uccide o tenta d'uccidere il proprio signore) e portando al limite del reale la crudeltà. Il delitto diviene incommensurabile dal momento in cui lo è la pena che lo punisce. Il potere esprime la propria forza solo travalicando il confine che il servo sottoposto presuppone giusto per le azioni del padrone: divenendo, cioè, strapotere. È la risposta, appunto, del padrone al gesto (in sé, assurdo) di emancipazione del servo. In quest'ottica ha senso il principio mirabilmente condensato nel racconto di Kafka dal Carnefice-Giudice-Signore, con una proposizione che fonda una radicale *teologia della tortura*, giustificando su un piano metafisico il supplizio come pratica estrema di una struttura relazionale simbolica (quella stessa che lo schema «servo della gleba - padrone feudale», o «negriero-schiavo», conduce al massimo potenziale di funzionalità): «Il principio secondo cui io giudico, è: la colpevolezza è sempre indubbia». Imponendo il silenzio e la punizione, questo principio legittima la «naturalezza» del dominio e della gerarchia, quindi la «necessità» del dolore, che quel dominio e quella gerarchia conferma, quale sigillo di possesso, di espropriazione, di alienazione.

2. *Il corpo marchiato. Tortura, iniziazione, memoria.*

Quell'alienazione mira anzitutto a conservare la struttura gerarchica che permette di subordinare l'avversario (reale o immaginario) come dominato, incanalando l'aggressività proprio attraverso lo strumento della funzione gerarchizzante. Per un paradosso solo apparente, la violenza esercitata entro uno schema di alterità socio-economiche che sia solidale all'intero orizzonte valutativo ed operativo della cultura entro cui si articola, anziché mettere in crisi i suoi presupposti ideologici, li perpetua e li rafforza (è il caso ad esempio dello Stato romano classico o del sistema feudale nel medioevo). A questo tipo di «violenza

non-distruttiva», e invece dialettica e mediatrice, *pedagogica*, è ascrivibile la tortura.

La tortura è essenzialmente un sistema di marchiatura, che iscrive il confine di un'appropriazione sul corpo del soggetto conquistato, e reso cosí oggetto di proprietà e di dominio. Per poter mantenere vivo e parlante il ricordo di quell'acquisizione, il corpo del torturato deve essere dichiarato fuori della legge, e quindi essere ad essa riammesso in una forma nuova. La tortura è una iniziazione, come indicano i rituali delle società di livello etnologico. Come ha esattamente sintetizzato Pierre Clastres [1973], «un uomo iniziato è un uomo segnato. Il fine dell'iniziazione, per quanto attiene alla tortura, è di marchiare il corpo: nel rituale iniziatico *la società imprime il suo marchio sul corpo* dei giovani... Il marchio è un ostacolo all'oblio, il corpo stesso reca impresse su di sé le tracce del ricordo, *il corpo è una memoria*» (trad. it. pp. 135-36). E il rituale nel suo insieme è una vera e propria procedura didattica, che modifica dall'esterno e dall'interno il soggetto sottoposto, trasformandone lo statuto pubblico mediante il passaggio del sapere collettivo, la trasmissione del «segreto» che fa la forza del clan, del gruppo politico o militare, della società di adulti, alla vittima-paziente-iniziando. Il sapere della legge è impresso sulla pelle dell'iniziato per rammentare a lui stesso e a tutto il gruppo la metamorfosi avvenuta «sotto la pelle». Nelle culture «primitive» (ma il parallelismo con quelle «progredite» è schiacciante) la tortura iniziatica è «una pedagogia che va dal gruppo all'individuo, dalla tribú ai giovani. Pedagogia affermativa, non dialogo: perciò gli iniziati devono mantenere il silenzio nella tortura. Chi tace acconsente» [*ibid.*, pp. 136-37].

Il silenzio è, nella tortura, un'arma a doppio taglio, in rapporto alla verità segreta che è sempre e comunque in questione durante la cerimonia. Se il sapere da comunicarsi è «in possesso» del carnefice-giudice, il torturato dovrà tacere per dimostrare il proprio consenso alla marchiatura, e dimostrarsi grazie al suo coraggio degno della marchiatura-affiliazione; se è invece «tenuto nascosto» nella coscienza della vittima-paziente, occorrerà che questi vi rinunzi, ammettendo con la confessione la propria volontà di farne partecipe il gruppo (impersonato dal carnefice), che nell'assimilare quel segreto alla verità già in suo possesso ne attutirà la minaccia, lo ammorbidirà rendendolo socialmente praticabile. Il marchio della tortura, come segno iniziatico, riduce il potenziale eversivo dell'individuo nei confronti del gruppo; quello del supplizio pedagogico è un gesto riduttivo, che emancipa «culturalmente» chiedendo la rinunzia a una porzione di libertà «naturale». L'iscrizione sul corpo del giovane iniziando di una cicatrice dev'essere dolorosa e ben visibile nel futuro, perché la memoria mantenga viva tale riduzione/emancipazione.

Al circonciso si taglia una parte «naturale» del corpo, il prepuzio, perché quella mancanza, quel vuoto, proclami la sua appartenenza al gruppo, garantendo della sua partecipazione al sapere segreto. In tal senso, «il corpo del bambino è solo, in questa occasione, una superficie su cui iscrivere il desiderio degli altri»: genitori, iniziatori, stregoni, sacerdoti, medici, carnefici [Maertens 1978, p. 162]. La circoncisione del bambino non riguarda soltanto il passaggio

di un elemento «ancora troppo naturale» nel quadro della simbolica culturale: concerne invece, e profondamente, il gruppo detentore del sapere, la società del padre-carnefice-giudice che impone il marchio di proprietà sul corpo del figlio-vittima-paziente per rammentargli in eterno, nel ricordo della violenza e della sofferenza sacrificale, che la minaccia del parricidio (il grande tema ricorrente, per via simbolica, nella pratica della tortura) è stata scoperta, messa a nudo, devitalizzata e riassorbita dal potere della legge.

3. *Il carnefice e la vittima.*

La legge è il potere, la violenza, dominatrice e onnivora; divora l'umanità di chi aggredisce. Se, infatti, la memoria dei testimoni (ossia la storia) manterrà vivo almeno il nome dei suppliziati, trasformandolo in *exemplum*, non rimarrà traccia alcuna, invece, dei carnefici. Un cappuccio copre il volto del boia, celandone i tratti umani; il suo nome è segreto, essenzialmente perché è inutile conoscerlo: egli non è mai solo «quel» torturatore, ma impersona, ogni volta, il Torturatore, il principio medesimo della violenza crudele incarnato nei panni di un suo esecutore.

In questo senso, l'«intimità dei carnefici e delle vittime» di cui ha parlato, a proposito dei riti sacrificali e bellici presso gli Aztechi, Georges Bataille [1967, trad. it. p. 98] è comprensibile nei termini di una relazione, per quanto complessa, alienata e alienante, che s'instaura fra la coscienza e il corpo, e soprattutto fra il corpo proprio e quello altrui. L'atteggiamento sadico del torturatore è una perversione, perché *per-verte* il segno nel rapporto di significante a significato, che è nel nesso carnefice-vittima (e anima-corpo, potere-sapere, verità-segreto, a quello corrispondenti). Anziché «significare» le reciproche posizioni e realtà entro il quadro dei comportamenti collettivi, la tortura instaura lo spazio dell'estraneità, dunque la funzione della strumentalità: la legge vuole tutti i sudditi ugualmente alienati, tutti reificati in una stessa dimensione relazionale.

Il codice della perversione che viene delineandosi è rigoroso, minuzioso fino all'assurdo. Il sistema di versamento di sangue e di lacrime, che organizza il rapporto fra carnefice e vittima, ne garantisce l'identità e la funzionalità reciproche, equilibrando senza riserve l'economia libidinale e simbolica messa in crisi dalla profanazione della legge (che può consistere anche solo nel suo oblio). «Il sacrificio, – ha scritto ancora Georges Bataille, – restituisce al mondo sacro ciò che l'uso servile ha degradato, reso profano» [*ibid.*, p. 102]. La lacrima e il sangue sono gli strumenti di conoscenza e di attività a cui si lega la tortura, entro un campo epistemico e semantico fortemente erotizzato. Il rigore del rito di marchiatura è ossessivo: «La pratica sadiana è dominata da una grande idea di ordine: le "sregolatezze" sono energicamente regolate, la lussuria è senza freno ma non senza ordine» [Barthes 1971, trad. it. p. 16]. Il gioco delle posizioni erotiche, nei libri del «divino marchese», risponde alla stessa esigenza del cerimoniale di crudeltà applicato pedissequamente dal carnefice nella tortura: dare spazio alla procedura della legge, trasformare il corpo del suppliziato in

strumento del potere, amministrarne la coscienza come un oggetto di proprietà del sapere dominante. «L'unità minimale è la *posa*... Bisogna mettere in questo primo inventario tutte le azioni e tutti i luoghi suscettibili di accendere l'"immaginazione" del libertino, che non sempre sono registrati da Krafft-Ebing, quali l'esame della vittima, il suo interrogatorio, la bestemmia, ecc.» [*ibid.*, p. 17].

La lucida analisi sartriana dell'atteggiamento sadico chiarisce ancor meglio quella complessa relazione, profondamente alienata e alienante: «L'oggetto del sadismo è l'appropriazione immediata. Ma il sadismo è in una posizione falsa, perché non gode solamente della carne dell'altro, ma, in legame diretto con questa carne, della sua non-incarnazione. *Vuole* la non-reciprocità dei rapporti sessuali, gode d'essere potenza appropriante e libera, di fronte ad una libertà imprigionata dalla carne» [Sartre 1943, trad. it. pp. 487-88].

L'oscenità di questa reificazione sta appunto nel fatto che «il sadico *maneggia* il corpo dell'altro» [*ibid.*, p. 491], alterna mollezza e crudeltà, vischiosità e aggressione, minaccia e blandizie, per impadronirsi della propria vittima. Cosí fa il carnefice, cosí il libertino, cosí l'amante, intrappolando in un susseguirsi di speranza e disperazione il corpo e la coscienza dell'altro. Una sorta di ipertrofia della legge di natura conduce Sade a delineare il codice (antinaturalistico) della crudeltà e della tortura, che impone al carnefice e alla vittima, inseparabilmente, il medesimo ruolo nel quadro d'un processo teoretico-conoscitivo. Come ha intuito chiaramente Maurice Blanchot [1963] sulla base della tesi sviluppata da Madame de Clairwill in *Juliette*, la crudeltà si lega al rigore, all'apatia, alla freddezza che ribalta il sapere opponendosi all'impulso disordinato, alla violenza cieca, indiscriminata e «inutile» che sono caratteristiche della natura, del suo potere totale. «Le mie passioni [dice Sade in *Juliette*, VIII], concentrate su un punto unico, somigliano ai raggi dell'astro riuniti da un cristallo ardente: bruciano immediatamente l'oggetto che si trova nel loro fuoco» (trad. it. p. 99). Il codice della crudeltà è eminentemente spettacolare: la tortura è soprattutto teatro (della sofferenza, del male, dell'impassibilità). E su quella scena, i due attori, agonista e deuteragonista, si scambiano battute e gesti sulla base di un canovaccio previsto secondo un assoluto ordine: che è la geometria della violenza, la crudeltà calcolata e raffrenata, mai lasciata in balia di un impeto assolutamente «naturale», ma piegata anch'essa a farsi strumento conoscitivo. (Non occorrerà sottolineare – troppe volte lo si è fatto – che un identico atteggiamento ideologico, ed una stessa dimensione storico-politica, accomunano il marchese teorico della crudeltà razionalmente organizzata, l'illuminismo di Louis de Jaucourt e dei suoi colleghi *encyclopédistes*, «umanitari» e «antitotalitari», le vibranti proposte di eliminazione dai codici della legge della tortura e della pena di morte, avanzate da Montesquieu, Rousseau, Mably, Beccaria, Verri, e la paradossale perorazione in tal senso scandita il 30 maggio 1791, durante l'«anno secondo della Libertà», e in una seduta ordinaria dell'Assemblea nazionale rivoluzionaria, dal maggiore teorico del terrore, Maximilien de Robespierre. La contraddizione segnala quanto sia inscindibile il viluppo sotterraneo che stringe insieme legge, potere e violenza).

Dopo Sade anche Artaud (innestando, lui, sull'esperienza del pensiero «negativo» occidentale quella della teatralità e della corporeità orientali) ribadí che «la crudeltà è conoscenza», perché si lega alla lucidità della coscienza, alla sua capacità di controllare la mera legge di natura, dunque alla sua forza maieutica: quella medesima che fa nascere l'uomo nuovo, durante l'iniziazione. «La crudeltà è prima di tutto lucida, – scrive Artaud [1932], – è una sorta di rigido controllo, di sottomissione alla necessità. Non si ha crudeltà senza coscienza, senza una sorta di coscienza applicata. È la coscienza a conferire all'esercizio di qualsiasi atto della vita un colore di sangue, una nota crudele, perché è chiaro che la vita è sempre la morte di qualcuno» (trad. it. p. 217).

Quanto la via per possedere sé distinguendosi dall'altro nel rapporto sadicomasochistico sia ardua, lo dicono i versi d'amore in qualsiasi cultura: giacché quel rapporto è, si ripete, *erotico*. E lo dicono splendidamente i versi del supremo interprete poetico dell'età moderna, quel Baudelaire lettore e commentatore di Sade e di Poe, che aveva osato scrivere: «Je suis la plaie et le couteau! | Je suis le soufflet et la joue! | Je suis les membres et la roue, | Et la victime et le bourreau!» [*L'Héautontimorouménos*, in *Les fleurs du mal*, LXXXIII, vv. 21-24]. Il rapporto di torturatore a torturato (il rapporto di amante ad amato) è vampirico, richiede una prevaricazione ed una soggezione, poiché implica un reciproco, abietto sfruttamento che peraltro garantisce *quell'*identità, tiene in equilibrio quello schema di relazione. La metaforica del corpo e quella dell'anima si confondono in questo rapporto, e si traducono l'una nell'altra: la tortura fisica e quella spirituale sono la stessa cosa: «Toi qui, comme un coup de couteau, | Dans mon cœur plaintif es entrée; | Toi qui, forte comme un troupeau | De démons, vins, folle et parée, || De mon esprit humilé | Faire ton lit et ton domaine; | – Infâme à qui je suis lié | Comme le forçat à la chaîne, || Comme au jeu le joueur têtu, | Comme à la bouteille l'ivrogne, | Comme aux vermines la charogne, | – Maudite, maudite sois-tu!» [*Le vampire*, *ibid.*, XXXI, vv. 1-12]. Neppure la spada e il veleno, invocati come l'angelo sterminatore a «sbloccare» lo stallo, offrono una soluzione, giacché il dolore per la fine della tortura sarebbe piú profondo di quello della tortura stessa. La tortura è «connaturata» al rapporto erotico, nel modo in cui lo è a qualsiasi rapporto gerarchico che si manifesti come «naturale». Tutto è chiarito infine, per allegoria, nelle sue note per il progetto di un romanzo (*Le fou raisonnable et la belle aventurière*), senza ambiguità: «Occorre sempre rifarsi a Sade, ossia *all'uomo naturale*, per spiegare il male».

4. *La «quaestio».*

Oltre all'ipocrisia dell'infingimento lessicale con cui si tenta di occultare l'assurdo della carneficina attraverso la terminologia della procedura penale, esiste un'identità radicale e di data assai alta, fra tortura e interrogatorio.

Nel vocabolario delle pene, *tormentum* designa 'lo strumento di tortura': la *crux*, il *flagellum*, la *furca*, le *numellae*, le *ungulae*, la *venatio*, ecc.; ossia l'infinito apparato di strazio che l'immaginario perverso del carnefice ha organizzato intorno alla pratica legale dell'interrogatorio, per strappare il segreto e per aggravare nel contempo il supplizio del sospettato di delitto. Quella strumentazione è l'*armamentario* con cui il carnefice affronta nel duello della *quaestio* il suo impotente avversario, armato solo del proprio silenzio. Che si tratti di una rastrelliera di armi lo indica l'assimilazione, che è già nel latino di Plauto, fra il cavalletto da tortura (*equuleus*) e la catapulta [*Curculio*, v. 689; cfr. Seneca, *De ira*, III, 19, 1]. Anche sul piano etimologico, con il nome di *tormenta* «dovettero originariamente venir designati soprattutto quegli strumenti che provocavano il torcimento dei muscoli e la fuoruscita delle articolazioni, con l'aiuto di corde la cui tensione veniva progressivamente aumentata: dunque in particolare il cavalletto (*equuleus*), l'apparecchio chiamato *fidiculae* e la ruota (*rota*). Col tempo, però, *tormentum* finí per acquisire un significato piú generale» [Lafaye 1916, p. 362; cfr. anche Lécrivain 1909, p. 797].

Cosí come lo strumento, anche l'azione e l'ideologia della tortura si lega in maniera tanto ovvia quanto straordinariamente minuziosa allo stiramento delle membra, alla distorsione del corpo. Da *torquĕre* derivano l'italiano *torcere* e il francese *tordre*; il corpo è ridotto in briciole dal *tormentum*; come il legno del tronco sotto i colpi della scure, si riduce in *trucioli*. Alla base indoeuropea di *tormentum*, come di *torqueo* (il cui supino *tortum* subisce un'evoluzione specifica nel lessico giuridico e filosofico) c'è la radice **terk-*, **trek-*, che vale 'tirare' (*drehen*) [Pokorny 1959, p. 1077]. E nello stesso francese medievale al termine *torture* rimane aderente l'idea di 'contorsione', 'distorsione', dell'essere torti', e insieme quella, già amplificata nello spazio metaforico, dell'ingiustizia', del 'torto'; il *torturier* è 'l'uomo ingiusto', 'colui che esercita violenze, che opprime'; il distorcimento diviene via via simbolico, abbandona il contatto fisico con il corpo: tanto che nel Settecento il verbo *torturier* assume il valore, essenzialmente filologico, di «far significare (ad un testo) ciò che esso non dice» [Wartburg 1967, p. 115].

Nel formalistico «teatro della legge» che è la «stanza della tortura» (essenziale «cronotopo» – direbbe Bachtin – per la storia delle idee e dell'immaginario europeo fra medioevo e illuminismo) il gioco delle parti impone una casuistica e una diplomazia altamente sofisticate, che neppure l'impietoso bisturi di Ignazio di Loyola uguaglierà mai, in quell'anatomia spirituale che sono gli *Ejercicios espirituales* (1548). L'abilità nell'interrogare rappresenta un'essenziale qualità della carica d'inquisitore: la *quaestio* (denominazione abbastanza asettica, dietro la quale si rivela l'abisso della perversità crudele) rammenta dappresso il confronto retorico fra Socrate e i suoi accusatori, o il processo dinanzi al Sinedrio (cui, infatti, il procuratore romano Pilato si sottrasse, piú per incapacità e scarsa educazione retorica, che per viltà). È uno scontro di ideologie, un duello all'ultimo sangue fra due sistemi di verità, nel quale tutti i trucchi, gli irretimenti, le falsificazioni del pensiero sono ammesse, giacché oltre che il sapere e il potere, è in gioco la stessa vita dell'accusato. La *quaestio* pretende nervi saldi, piuttosto che coraggio fisico, e qualità mimiche, e un'arte della recitazione lungamente esercitata sui manuali, e ispirata alle tecniche della scena. La sinonimia pressoché totale della tortura e dell'inquisizione è ribadita dalla

presenza di *tormenta* nel lessico medico: l'ispezione corporea produce inevitabili dolori, necessari tuttavia all'accertamento della salute o della malattia, dunque della verità nascosta «dentro» al corpo [cfr. Celso, *De medicina*, III, 21; Vegezio, *Digestorum artis mulomedicinae libri*, 1, 46]. E comunque, il principio della somministrazione al corpo malato di un rimedio composto dalla stessa causa del male, ma per cosí dire «con segno rovesciato», risponde alla regola della *quaestio per tormenta*: risarcire il difetto di conoscenza e l'infrazione al codice della legalità mediante una punizione equivalente, in grado e profondità d'intervento, alla norma offesa.

La sottilissima linea d'identità fra il dolore inferto per punire e quello necessario a portare alla luce la verità, cosí evidente nell'allegoria metafisica di Kafka, si staglia già nel piú arcaico diritto occidentale. La *Legge navale di Rodi* (VII-IX secolo a. C.) impone di infliggere la pena del βάσανος al ladro di barche o navi [III, 1; cfr. Ashburner 1909, pp. 10-11]: e allo stesso termine βάσανος, che «in senso stretto è qualsiasi mezzo atto a fornire una prova», si farà ricorso nella giurisprudenza greca piú tarda per rendere *tormenta* del *Digesto* [cfr. il *Tipucitus*, o *Librorum basilicorum summarium*, LX, 21, 14, 41, da *Digesto*, 47, 10, 15, 41]; «il termine venne applicato κατ'ἐξοχήν a un metodo particolare di acquisizione delle prove, consistente nell'infliggere dolori fisici per strappare una testimonianza; e finí in tal modo per applicarsi agli strumenti stessi attraverso cui quella pena veniva imposta, appunto a tal fine» [Ashburner 1909, p. 78]. Nel diritto d'età bizantina, βάσανος e il verbo derivato, βασανίζειν, indicheranno le modalità, i luoghi, i mezzi, implicati nel processo della tortura a scopo di confessione [cfr., ad esempio, Niceta Coniate, *Cronaca*, *Alessio di Isacco Angelo*, III, 6].

La sottigliezza dei «distinguo» e delle identificazioni simboliche impone altrettanto raffinate giustificazioni sul piano della teoria, per la messa in scena dell'apparato inquisitoriale fino all'estremo, nei suoi aspetti piú crudeli e sanguinosi. Non è lecito mai, neppure al giudice e al carnefice, infierire senza «giusta causa» sul corpo dell'inquisito: perciò il titolo *De quaestionibus* del *Codex Theodosianus*, risalente agli anni 369-408, proibisce il ricorso alla tortura indiscriminato e sganciato dal controllo diretto dei vertici politico-militari, «excepta tamen maiestatis causa, in qua sola omnibus aequa condicio est» [*ibid.*, IX, 35, 1]. La tortura non è ingiusta *in sé*, quando la sua applicazione mira a punire un delitto disumano (per l'appunto la lesa maestà o una colpa ugualmente infame); l'«ingiustizia» sta nell'impiego scorretto, eccessivo, distorto di un *instrumentum* anodino sul piano legale. Ingiusta apparirà cosí la limitazione della tortura alla funzione punitiva, senza piú rapporto con la vera *quaestio*: un simile abuso restrittivo sovraccarica il supplizio di connotazioni ideologicamente inaccettabili, trasformandolo in mezzo di disumana violenza da condannare come segno palese di sopraffazione del potere rispetto alla stessa legge: «Civilis, non tyrannica dominatio vestra est; apud tyrannos enim tormenta etiam pro poena adhibentur; apud vos soli quaestioni temperantur», sintetizza mirabilmente un oppositore della tortura, il cristiano Tertulliano [*Apologeticus adversus gentes*, II, 10, in Migne, *Patrologia latina*, I, col. 276], aderendo retoricamente alla logica giuridica romana ed estremizzando per coerenza dialettica i termini della polarità.

Allo stesso modo, nella *quaestio* si articolano spazi sociali, politici ed economici che riverberano con esattezza la topografia «reale» della distribuzione del potere. Gli uomini liberi, padroni della propria persona, non sono suscettibili di *quaestio*: sottoporli ai *tormenta* è un assurdo giuridicamente impensabile, salvo gravissimi motivi (ovviamente, ad esempio, il *crimen maiestatis*). La formula canonica *civis Romanus sum*, che salvò Saulo/Paolo dalle pene applicabili ai non Romani [*Atti degli Apostoli*, 22, 23-29], e che Cicerone [*Verrinae*, V, 162 sgg.] testimonia in uso da tempo, garantí durante e dopo il periodo repubblicano la non-punibilità mediante tortura dei Romani. Durante il principato si moltiplicano però le testimonianze di torture inflitte a cittadini liberi [cfr. Svetonio, *Octavianus*, 19 e 27 e *Tiberius*, 19, 58 e 62; Tacito, *Annales*, IV, 45; XI, 22; XIV, 24; XV, 56 sgg.; Seneca, *De ira*, III, 18 sgg.], segnalando il lento declinare di un sistema ideologico nel quale il concetto di libertà e autonomia fisico-spirituali era strettamente dipendente dal godimento dei diritti politici e civili, limitato ai cittadini maschi, adulti, romani. Solo chi è privo di proprietà sul suo stesso corpo (essendogli precluso qualsiasi possesso) può essere sottoposto ai *tormenta*, al distorcimento delle membra fatte *res*: solo chi è già «cosa» può venir trattato da «cosa». Nel *Digesto* si accolgono le decisioni imperiali antiche e recenti, confortate e delucidate dalla sapienza dei commentatori e confluenti nel sommo lavoro di trascrizione-riscrittura a lungo attribuito ad Ulpiano [*Digesto*, 48, 18], circa la punibilità dei *servi*. Impressionante per ampiezza e capillarità è comunque anche il reticolo delle limitazioni nell'uso della tortura contro gli schiavi. Secondo la giurisprudenza romana, inoltre, non si potranno torturare coloro a cui l'età, il sesso, la particolare condizione psico-fisica impedisce l'esercizio dei diritti fondamentali del *civis Romanus*: gli *impuberes*, cioè i minori di 14 anni non ancora «iniziati» (lo sentenzia un *rescriptum* di Pio Mecilio [*Digesto*, 48, 18, 15, 1]); le donne gravide [*ibid.*, 19, 3; cfr. Paolo, *Sententiae*, I, 12, 5]; i mutilati (ciechi, muti, storpi, zoppi, monchi), la cui stessa deformità, oltre a renderli di fatto dei «mezzi-uomini», trasformerebbe l'applicazione dei *tormenta* in una fatale minaccia per la loro vita (e la tortura deve sempre escludere rigorosamente il rischio di morte del suppliziato) [Ehrhardt 1937, col. 1780].

La tortura rappresenta pertanto, anche nelle forme piú radicalmente istituzionalizzate, come quelle del diritto antico, un mezzo di dominio e di proprietà applicato su un individuo.

La crisi dello Stato romano fu anche la disfatta di un'ideologia, inaugurò la decomposizione del sistema giuridico ordito intorno a quelle strutture socio-politico-militari. Parallelamente all'espandersi di ideologie ugualitarie, in primo luogo del cristianesimo, e al progressivo appannarsi delle discriminazioni per censo, il sistema della *quaestio* e la sua ferrea irreggimentazione entro la cornice del diritto romano si sfaldarono, lasciando spazio a diversi criteri di accertamento e di valutazione della verità e di punizione della colpa.

5. *La sofferenza «è» la salvezza.*

Il sistema inquisitoriale organizzato dal Sant'Uffizio è la macchina-da-tortura piú complessa e puntuale che la storia rammenti. L'Inquisizione romana medievale costituisce il modello teorico e il banco di prova operativo dell'ideologia della tortura in Occidente. E la «crociata» che sterminò albigesi, valdesi, catari e altri gruppi di nemici ribelli al potere ecclesiale indicò quale straordinario strumento di controllo e di coercizione fosse possibile affinare, sulla base di un progetto strategico complessivo, guidato dal centro propulsore di Roma. I due grandi ordini mendicanti fondati sugli inizi del XIII secolo in Italia (il Domenicano e – sia pure con minore rapidità – il Francescano) s'imposero come soggetti privilegiati e come duttili canali di mediazione d'un simile disegno di riduzione dei potenziali eversivi politico-religiosi.

Appunto ai frati mendicanti si deve la riflessione piú cospicua e approfondita sul sistema del terrore necessario a garantire la vittoria alla Chiesa nel duello con le ideologie ereticali. In quest'azione di contenimento delle spinte centrifughe, l'Inquisizione si trovò d'altro canto in piú di un'occasione a dover fronteggiare l'ostilità della stessa curia romana, preoccupata dell'eccesso di potere che concedeva autonomia e libertà d'azione a un ufficio delicato quanto imbarazzante; ma proprio la reazione, immediata e violentissima, dei grandi inquisitori, specialmente nel Sud-Ovest della Francia (avocato a sé dai Domenicani), in Provenza e nel Venosino (dove operavano i Francescani), dimostrò che la volontà di perfezionare l'autonomia del Sant'Uffizio nascondeva un'ipotesi di totalitarismo irreversibile, sul piano delle idee come su quello degli schieramenti. L'estirpazione dell'eresia, richiesta insistentemente dall'opinione pubblica e dalle classi dirigenti dell'intera Europa, forniva un eccellente alibi, e una solida copertura, per dimostrare l'efficienza del nuovo sistema mendicante, ma nel contempo anche per conquistare fette di potere sempre piú sostanziose, rispetto alle ambizioni egemoniche romane ed episcopali.

Nella *Practica Inquisitionis heretice pravitatis* del domenicano Bernard Gui (il piú sperimentato fra gli inquisitori del suo tempo), composta probabilmente fra gli anni 1328 e 1330, la tortura è *inquisitio*, ossia ricerca del vero, dolce e feroce *quête* condotta nei meandri di una coscienza, per strapparla alla perdizione. La sofferenza della tortura *è* la salvezza: straziando il corpo per riuscire a strappare il velo del segreto, e ottenere la confessione, l'inquisitore proclama di stare compiendo un'operazione maieutica e catartica; di stare, cioè, salvando l'anima. La convinzione di lavorare nell'orrore per una causa santa è esplicita in tutti i manuali procedurali dei frati, dove trapela la certezza che aggredendo la spoglia mortale del peccatore colpevole di eresia – e condannatosi dunque già da sé agli eterni supplizi infernali – si stia cooperando con «la parte buona» che è nel suo corpo e nella sua anima, per salvarla.

Un feroce dualismo intride l'ideologia inquisitoriale, accostandola in modo speculare e straordinariamente affine a quello degli eretici. Carnefice e vittima sono entrambi rigidi moralisti, severi teologi pronti a qualsiasi malizia, e addirittura alla menzogna, per tener salda la propria fede. I modelli di comportamento dei due antagonisti, durante l'inquisizione, sono l'avvocato e l'istrione, piú ancora che il martire. Finezza ed erudizione giuridico-teologiche, e consumata perizia teatrale, dànno risultati migliori di qualsiasi coraggio o abbandono fideistico. Tra giudice e colpevole s'accende una dotta schermaglia di frodi, di attacchi e di schivate, di passi falsi e di richiami alla legge. I torturatori-inquisitori hanno per fine l'imposizione all'anima recalcitrante della vittima-condannato del potere di quella legge, nei cui confronti dichiarano d'essere meri strumenti, gelide macchine senza spirito e volontà proprie. «Non c'era fatica che paresse loro troppo pesante, per poter strappare un'anima alla dannazione; nessuna impresa sembrava loro troppo ripugnante quando si trattava di indurre una creatura umana a riconoscere i suoi torti, a cancellarli con un sincero pentimento che la strappasse dalla servitú del peccato; non c'era pazienza che loro apparisse troppo lunga per evitare la condanna di un innocente» [Lea 1887, trad. it. p. 219].

La progressione dell'interrogatorio è allucinante, nelle pagine della *Practica* di Bernard Gui. Alla fine d'un estenuante martirio verbale l'eretico, pressato piú da vicino, si appella alla pietà del giudice, dicendo: «Se ho peccato, sono pronto a fare penitenza: ma voi aiutatemi a liberarmi da un'accusa ingiusta e malvagia, dettata dalla gelosia». Però – dice Bernard Gui –, un inquisitore energico non permetterà mai che tutto si risolva cosí facilmente; deve al contrario procedere con rigore, fino a che non otterrà la confessione piena dal sospettato circa il suo errore, o almeno una pubblica abiura: cosicché egli possa venir consegnato in seguito al braccio secolare senza ulteriore interrogatorio, ove si debba scoprire che è stato spergiuro. «Se un accusato acconsente a giurare di non essere un eretico, io gli dico: "Tu giuri ora solo per essere liberato, ma sappilo: non mi accontenterò di un solo giuramento; io posso esigerne due, dieci, cento, quanti ne vorrò, dal momento che so bene che voi siete abituati ormai a concedervi l'un l'altro la dispensa per un certo numero di giuramenti falsi, prestati sotto il peso della necessità e per il desiderio di essere liberati. E io sarei cosí costretto a pretenderne un numero infinito. Né i tuoi giuramenti ti saranno di alcuna utilità se avrò dei testimoni contro di te. In questo modo riuscirai soltanto a macchiare la tua coscienza, facendo un giuramento contrario alle tue convinzioni, e *per questo* non sfuggirai al castigo. Se invece vorrai, semplicemente, confessare il tuo errore, sarà possibile trattarti con misericordia". Ebbene, io ho visto molti uomini crollare, confessando i propri errori, schiacciati da un incubo talmente spaventoso» [II, 7].

Il pensiero cristiano, dalla patristica a tutto l'alto medioevo, aveva senza riserve condannato la tortura. Ma a partire almeno da papa Innocenzo IV, con la bolla *Ad extirpanda* (1252), la posizione ecclesiastica aveva denunziato una netta flessione, soprattutto dietro la spinta degli eventi politici, ma anche in seguito alla riflessione dei giuristi. Fra XII e XIII secolo i *doctores* elaborarono un sistema giuridico della tortura fondato sul recupero del diritto romano, e parallelamente la legislazione canonica, i glossatori, i commentatori e i pratici, si occuparono diffusamente dei problemi teorici connessi all'impiego del suppli-

zio nella *quaestio*: nacquero cosí i lavori di Baldo degli Ubaldi (*De quaestionibus*), di Antonio di Canaro (*De quaestionibus et tormentis*), di De Rosselli (*De indiciis et tortura*), di Alberto da Gandino (*Tractatus de maleficiis*), di Guido da Suzzara (*De tormentis sive de indiciis et tortura*), e infiniti altri. La *quaestio* s'applicò allora, dolorosa e moltiplicata in energia e capillarità d'intervento, contro tutti i nemici reali, potenziali, immaginari o fantastici della società: eretici o presunti tali, untori, avvelenatori delle acque, regicidi (di fatto o *in pectore*), testimoni reticenti o colpevoli di falso, traditori, maghi, streghe [cfr. per questi ultimi le indicazioni procedurali in Institor e Sprenger 1486-87, trad. it. pp. 379 sgg.].

L'integrità del sapere e del potere va difesa con il sangue; il corpo sociale ferito dal morbo dell'eresia dev'essere medicato con un'aggressione indiscriminata verso i portatori del male. La sofferenza dell'inquisito garantisce insieme la salvezza sua e quella della società intera: per questo è accettabile e benefico il suo dolore innocente, gemello del perverso piacere goduto dall'inquisitore nella tortura.

6. *Il tormento e l'estasi.*

Alla base dell'ideologia messianico-carismatica su cui poggia tutto il pensiero cristiano c'è l'immagine della sofferenza d'un singolo che garantisce la salvezza collettiva, della passione di un innocente che redime le colpe dell'universo. Questa idea inaugura in Occidente l'età del martirio. Da quel momento la κάθαρσις, ossia la purificazione dal male, si ottiene attraverso il supplizio passivamente accettato, fino alla morte: o addirittura mediante la ricerca attiva del tormento, la speranza spasmodica di subire la *passio* per venir ammessi a spartire quel destino di dolore-e-salvezza, che l'*historiola* del μῦθος ha fondato.

L'ossessione del martirio feconda il protocristianesimo. «Exurimur persecutionis ardore» 'Bruciamo per la bramosia del martirio', scrive Tertulliano [*De fuga in persecutione*, 3, 3, in Migne, *Patrologia latina*, II, col. 106]: il supplizio conferma e testimonia circa la fede, ed è la fede salda e chiara che rende il dolore puro e accetto a Dio. (La fame di martirio può essere anche una suprema tentazione demoniaca: lo sa Antonio nel deserto tentato e torturato dai fantasmi satanici, cosí in Atanasio come in Flaubert). Il martirio, infatti, è anzitutto testimonianza, μαρτύριον: il martire è *testis*, è il Terzo chiamato a sancire la Verità con il silenzio o con la confessione (che è un atto di fede). Il martire (*martyr*, μάρτυς), è dunque un testimone; la sua sofferenza replica memorialmente la *gloriosa passio* dell'innocente Redentore, e ogni martirio è testimonianza, ripetizione, immagine riflessa, di quel primo martirio fondatore: *è quel martirio*. Come spiega acutamente Isidoro di Siviglia mediante uno dei suoi consueti «spaccati» etimologici, se i *martyres* possono essere chiamati anche *testes*, è perché accettarono e subirono il martirio per essere testimoni di Cristo («quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt» [*Etymologiarum libri*, VII, 11, in Migne, *Patrologia latina*, LXXXII, col. 290]).

Il martire torturato è dunque un'immagine allo specchio, la sua *passio* sublima le *passiones* umane in lui, permettendogli «non di sottrarsi al mondo per evitare il dolore e la passione, ma di vincere soffrendo il mondo», come ha splendidamente intuito un grande filologo attraverso un'analisi di semantica storica che è anche un prezioso sondaggio di storia delle idee [Auerbach 1958, trad. it. p. 69]. I moti dell'animo (*motus animi*) generano le passioni, cosí come un moto dell'anima mosse Dio a patire per prendere su di sé le sofferenze di tutti gli uomini, chiudendo una fase della storia e spalancandone sanguinosamente un'altra. Nel quadro dell'epistemologia, della storiografia e della metafisica cristiane, la sofferenza scandisce la misura dell'essere e quella dell'esistere. Le vicende umane devono ripetere e testimoniare la verità, che è riassunta nel primo martirio, nella suprema tortura che lavò i *peccata* e le *passiones* mondane, trasfigurandole in un dolore sovra-naturale.

Perciò il martire, dice Bernardo di Chiaravalle [*Sermones in Cantica*, LXI, in Migne, *Patrologia latina*, CLXXXIII, col 1074], «non sentirà davvero le sue proprie ferite, quando guarderà fisso quelle di Cristo. Il martire rimane tripudiante e trionfante, anche con il corpo tutto straziato; e con il fianco spalancato dalla spada osserva non solo con forza d'animo, ma addirittura con felicità, il sangue sacro che sgorga ribollendo dalla sua carne. Dov'è, allora, l'anima del martire? Proprio al sicuro, proprio nella roccia, proprio nelle viscere di Gesú: quelle ferite rimangono mirabilmente aperte perché vi si possa penetrare... Non è lo stordimento a far questo miracolo: ma l'amore». La tortura è dunque *passione*: cioè patimento e amore, tormento ed estasi. Nella mistica della passione, cui diede sostegno teologico fra Due e Trecento il pensiero francescano, in ispecie con le opere di san Bonaventura, i motivi dell'*ebrietas spiritus*, della *pax in Christi sanguine*, del *suave vulnus charitatis* ecc., si intrecciarono in un complesso religioso-letterario di grande fascino e risonanza, anche nella cultura laica (si pensi alla poesia dantesca e anche petrarchesca, con apporti dalla lirica amorosa provenzale). Enrico Suso parla, nell'*Horologium Sapientiae* [cap. XIV], di «desiderium et gloria passionis»: cosí il martire che affronta senza lamenti il supplizio desidera la sofferenza perché tramite essa passerà dalla vita mortale alla luce della gloria [Blaise 1966, pp. 230 sgg.]. Lo stesso strumento della Passione per antonomasia, la Croce, oltre ad essere un simbolo pressoché universale di mediazione (spaziale, culturale, religiosa) e il patibolo su cui in tutt'Europa trovarono la morte i sospettati di gravi delitti [cfr. Roth 1677], fu allegorizzata dagli autori cristiani come il *signum* di una guerra metafisica, il vessillo sbandierato durante il duello dalla vittima per farsi riconoscere dal giudice, testimoniando la propria santità: e in tal senso divenne *signum* di ogni cristiano, testimonianza (μαρτύριον) di un patto e tracciato di vita. Il *patibulum* è legato alla passione, anche etimologicamente (dalla radice comune **pa*, che è anche nel verbo *pati* 'soffrire' e in *pascha*, oltre che nel greco πάθος) [Blaise 1966, pp. 322 sgg.]. Il patibolo, la Croce, *è* la tortura; basta, per commemorarne la catarsi liberatoria, tracciarne il segno (*signum* evolvette, già in latino, a significare 'segno', partendo dal valore originario di 'insegna', 'bandiera'). Nel *signum crucis* si ottiene la salvezza; un *segno di croce* allontana la tentazione del Nemico, carnefice dell'anima, ripro-

duce simbolicamente la Passione nel tempo quotidiano, come testimonianza e traccia mnemonica (dunque come martirio). Il *signum crucis* fa di ogni cristiano un martire, un testimone: la tortura è diluita nel tempo, viene rivissuta come partecipazione spirituale a un supplizio consumatosi *illo tempore* (perciò mitico, in quanto fondante nei confronti della realtà storica e dello stesso simbolo).

Il tormento, la passione, il sacrificio, intervengono nella complessa tipologia della santità, come essa si articola attraverso le tappe della storia della Chiesa romana [cfr. Vauchez 1981]. Prima ancora che la struttura ecclesiastica intervenisse a sancire la *sanctitas* di un martire o di un uomo illustre per virtú cristiane, la *vox populi* ha spesso «canonizzato» istintivamente i suoi santi. E, come è stato brillantemente documentato, in particolare «nei paesi lontani dalle rive del Mediterraneo... l'opinione pubblica ha canonizzato... coloro che avevano sofferto la persecuzione per la giustizia» [*ibid.*, p. 186]. Re e signori, principi e vescovi, conquistano nella coscienza e nell'inconscio collettivi lo spazio della santità. Il fatto stesso (dimostrato per la cultura europea medievale dalle ricerche di Bloch, di Schramm, di Bosl, di Prinz e di altri) che il re, o comunque il capo, godeva di uno statuto speciale, in quanto mediatore fra il mondo celeste e quello terreno (di origine divina era infatti il suo potere), ne faceva un essere piú che umano: non ancora «divino», ma simile piuttosto, per molti tratti, all'«eroe» della cultura greca antica. Il fascino del mitologema «assassinio del capo innocente», rafforzato dalla proiezione sul μῦθος della passione del Salvatore, estendeva al re-martire le caratteristiche sovrannaturali del santo: il *rex sanctus* e la *sanctitas regia* sono categorie costanti nella letteratura e nell'agiografia del medioevo. In Russia lo zar e i principi «soffri-passione» (*strastoterpcy*), come Boris e Gleb, che si lasciarono uccidere senza opporre resistenza al carnefice: in Inghilterra l'arcivescovo Thomas Becket, ucciso «barbaramente» nella Cattedrale, sono esempi luminosi della santificazione «popolare», del tutto autonoma rispetto alla canonizzazione della Chiesa. Il martire torturato *è già* da subito santo, e non ha bisogno di ripercorrere le tappe della *vita Christi*: la perfetta, luminosa *imitatio Christi* si sublima nella sua morte insanguinata.

Ben presto (soprattutto per l'impulso dei nuovi ordini mendicanti) la Chiesa impose però una griglia complessa di filtro e disciplina alle forme di venerazione «spontanea», introducendo criteri di valutazione inediti entro la prassi lunga e articolata del processo di canonizzazione: «Vennero cosí lasciati nell'ombra i "martiri" popolari, vittime commoventi della inesorabile battaglia fra il Bene e il Male, il cui culto esprimeva piuttosto il radicale dualismo delle masse che non la loro fedeltà allo spirito della Chiesa» [*ibid.*, p. 628]. E lentamente santi dalla vita esemplarmente operosa nel bene, lungamente macerata nell'ascesi, «sostituirono» i protomartiri efebici morti in piena, radiosa gioventú, biondi e pallidissimi, sotto il ferro dei barbari pagani (si pensi a quel san Sebastiano che per secoli, fino a D'Annunzio e Debussy, ispirerà l'immaginario poetico), sapienti dottori ascesero sugli altari in vece delle vergini seviziate da odiosi carnefici, strumenti del demonio.

La metamorfosi delle mentalità s'accompagna alla trasformazione delle strutture letterarie, coinvolgendo tutti gli schemi di rappresentazione iconografico-agiografica del supplizio dei santi martiri. Cosí scompare l'immagine dell'eremita che, fra atroci tormenti, immola anima e corpo per testimoniare la sua fede in terra pagana. I «tormentorum genera inaudita» escogitati, secondo Lattanzio [*De mortibus persecutorum*, XV, 5, in Migne, *Patrologia latina*, VII, col. 216], dai torturatori pagani per impadronirsi dell'anima dell'eroe-santo cristiano [cfr. Gallonio 1594], cedono a poco a poco alle piú raffinate irruzioni del carnefice negli interstizi dello spirito di quel soggetto contraddittorio che è la vittima, mediante interrogatori estenuanti e umilianti, il cui scopo conclamato dal torturatore è terapeutico, non criminale – catartico, non perverso. La terribile macchina della tortura psicologica, meno analizzata nelle *passiones* protocristiane (che puntano piuttosto sulla teatralità delle sofferenze fisiche, mettendo in scena con una dovizia addirittura grottesca il canovaccio immutabile della *quaestio* tribunalizia, in cui è «in questione» la fede del torturato [Delehaye 1921]), impregna con i suoi atroci stridori i testi agiografici di età piú prossime.

L'estasi che il martire godeva fra gli spasmi dei *tormenta* può venir conquistata mediante la resistenza allo stesso martirio. Non piú la morte del corpo irrorato dal sangue illuminerà l'anima nella salvezza: ma l'aureola del silenzio, arma appuntita della Vittima. «I Maghi possono sfuggire alla tortura sul cavalletto, infatti vincono il dolore col riso, col sonno e col silenzio», sta scritto in un acuto compendio delle arti stregonesche e dei mezzi per vincerle, opera d'un frate secentesco [Guazzo 1608, trad. it. p. 80]. Anche il mago, la strega, l'eretico, come il martire antico, hanno un sapere da difendere: e grazie ad esso, facendosene scudo con il silenzio, possono vincere il duello della tortura. Riso, sonno, silenzio, ottundono la parola, velano la voce (ossia la verità) lasciandone risuonare solo l'eco, e spegnendo la sofferenza. Questo fanno anche Giordano Bruno, Galileo, gli innumerevoli ignoti torturati per un segreto difeso fino alla fine; e questo fece Prometeo, la figura archetipica del torturato a causa di un sapere che si rifiuta di comunicare al detentore del potere, che è, nel mito, lo stesso dio supremo del πάνθεον, Zeus. «Zeus, nella trilogia su Prometeo, è il punitore, la pena è la sofferenza che nella terza tragedia della trilogia, nel *Prometeo liberato*, ha raggiunto il colmo dell'insostenibilità... La ferocia di un tiranno nel consolidamento del suo dominio è ciò che Eschilo rappresenta nel *Prometeo incatenato* per motivare la sofferenza di Prometeo... Erano figli di Zeus coloro che liberarono Prometeo dalla sua sofferenza... La loro impresa fu approvata da Zeus, era un'impresa di liberazione nell'ambito della religione di Zeus, e tornava a vantaggio dello stesso Zeus... La salvazione e guarigione del punito si riflette sul punitore. La liberazione dell'umanità, anzi di ogni singolo uomo, dalla sofferenza esterna od interna, salva l'immagine di Dio da un'ombra» [Kerényi 1967, pp. 131-33].

Per questo forse, rinunziando perfino al martirio, Prometeo decide di tacere, di spegnere in sé la sofferenza, e dunque di evitare che la propria liberazione da parte del carnefice (del potere) possa riflettere su di esso la propria gloria. Questo significa, con ogni probabilità, l'oscura allegoria di Kafka nel *Prometeo* (*Prometheus*, 1918), greca e hasidica insieme, secondo cui, per rinunziare allo stesso dolore, Prometeo si addossa alla roccia del Caucaso su cui il tiranno l'ha

fatto legare da Κράτος 'Potere', e Βία 'Forza'; a poco a poco il suo dolore si discioglie, e Prometeo si fa impassibile come la roccia, *diviene la stessa roccia*, eternamente silenziosa, libera da ogni rischio e da ogni male: dalla sofferenza, e dalla stessa estasi del martirio.

7. *Le lacrime di Eros.*

La cultura cristiana ha sempre respinto, nell'esperienza mistico-estatica, precisamente l'ἔκ-στασις, l'uscita-fuori' dell'anima dal corpo da cui si genera un piacere sovrumano, e che può essere indotta attraverso la dolcezza del godimento supremo, ma anche (ed è lo stesso) dall'eccesso insostenibile della sofferenza. «Il corpo, – è stato rilevato, – è in primo piano nella meditazione cristiana... Il sacrificio che è al centro delle religioni monoteistiche riguarda in misura eminente il corpo umano. Esso propone il paradigma d'una morte conquistata e superata, nel caso specifico del cristianesimo, da una vera e propria resurrezione» [Rosolato 1971, pp. 25-26].

Si abbandona all'estasi, invece, lo sciamano che vola in cielo per cercare e ricondurre sulla terra l'anima di un suo «paziente». E per ottenere questo potere gli è stato necessario sottoporsi alla tortura, umiliare il corpo nella sofferenza: è proprio l'estasi, nel quadro d'un rituale iniziatico che mima esattamente la morte-e-resurrezione, il passaggio attraverso cui il prescelto ottiene lo statuto sciamanico, subendo prove dolorose, offrendosi al gelo dei ghiacci, ai morsi della fame, al tatuaggio, anche soltanto alla solitudine [Eliade 1968, cap. II]. La tortura dell'isolamento e dell'automortificazione può favorire il contatto con il sovrannaturale, proprio perché elimina gli schemi «naturali» della relazione anima-corpo. Nelle culture indiane d'America, specie in quelle «delle praterie», si ottiene la visione infliggendosi una feroce autotortura: agganciando uncini con pesi ai muscoli delle gambe, e poi lanciandosi in estenuanti danze sacre (Blackfoot): incidendo la pelle con punte aguzze (Cheyenne, Dakota, Arapaho); tagliuzzando, o addirittura tagliando, gli arti (Pawnee, Omaha) o brandelli di carne da offrire agli spiriti (Assiniboine, Gros Ventres) [Benedict 1922, p. 9].

Si torturano anche lo *yogin* indiano, il fachiro, il padre del deserto del cristianesimo orientale, il camminatore sul fuoco, il flagellante nei movimenti chiliastici e penitenziali del medioevo. Lo scopo, sempre, è quello stesso dell'iniziazione: «morire nella carne» (nella «prima» carne) per poter «rinascere nuovi», punire la carne piagandola e mutilandola per guarirla dal male di esserci: il corpo nella sofferenza perde la sua pesantezza naturale, si fa «sottile», diviene «di cristallo» e si riempie di «sostanza spirituale» (*spiritus*) [Servier 1980, pp. 100 sgg.].

La mutilazione del corpo lo rende trasparente, dunque mistico. Il *corpus mysticum* è il nuovo schema corporeo del martirizzato. E lo stesso avviene, per scarto di simbolicità, anche al corpo fantasmatico «ridotto ad immagine» nella cultura della visione meccanizzata.

La condanna dell'estasi è sospesa per quella categoria di autotorturatori che

nell'esperienza religiosa sono chiamati «mistici», come santa Teresa. Il mistico, sostiene Bataille [1957, trad. it. p. 237], prova il piacere erotico piú intenso nell'estasi, che è fisica e psichica contemporaneamente. A differenza delle «femmine isteriche, dalla volontà esasperata, nelle cui mani l'uomo diviene un sottomesso strumento» [Praz 1930, ed. 1966 p. 257] che popolano l'immaginario romantico e decadente (in Mirbeau, in Huysmans, in Barbey d'Aurevilly, in Baudelaire, in Wilde), le mistiche conoscono perfettamente, nella voluttà preagonica dei loro rapimenti, il confine fra «naturale» e «sovrannaturale», lo scarto fra «corporeo» e «incorporeo», in quella continuità epistemica di cui s'è detto. La descrizione celebre di santa Teresa lo indica magnificamente: «Gli [all'angelo] vedevo fra le mani un lungo dardo d'oro e in cima al ferro mi pareva che avesse un po' di fuoco. Mi sembrava che con esso mi trapassasse il cuore diverse volte e che lo facesse giungere fino alle viscere; quando lo toglieva mi pareva che le portasse con sé lasciandomi tutta ardente di grande amor di Dio. Era cosí grande il dolore da farmi emettere quei gemiti, e cosí intensa la soavità che mi infondeva questo grandissimo dolore da desiderare che non mi fosse tolto... Non è dolore corporale, ma spirituale, anche se il corpo vi partecipa in parte ed anche abbastanza. È un amore soavissimo fra l'anima e Dio che io supplico la divina bontà di far gustare a chi pensasse che mento» [*Libro de la vida*, cap. XXIX].

Una carezza che è una trafittura, un dolore intenso fino al punto d'essere dolcissimo, e desiderabile, e desiderato: questa la tortura mistica. Una tortura che è anche (soprattutto) autotortura, dal momento che il suo teatro è la coscienza (l'anima, lo spirito), e il corpo fornisce soltanto la misura metaforica di quel soffrire/godere, offrendo il codice di traducibilità di un'esperienza in sé indicibile. Le lacrime che versa il mistico innamorato del proprio amato (lo spiega Raimondo Lullo nel *Llibre d'Amic e Amat*, 1284) sono vere «lacrime di Eros»; eppure sarebbe troppo semplicistico cercarne la formula o l'esatta analisi, positivisticamente, nella *Psicopatia sessuale* (*Psychopathia sexualis*, 1886) di Krafft-Ebing.

L'annullamento del corpo non mira ad estinguere le sensazioni: anzi le esalta, trasferendole per somma iniziazione a uno spazio di sapere e di potere piú elevato. L'autotortura del mistico è una via di conoscenza e d'illuminazione, perché, appunto, riprodurre il modello di vita del Redentore, martirizzandosi (ossia testimoniando) significa aderire parzialmente a quel pattern, accedendo a un inedito ruolo (e ribaltando lo schema canonico carnefice-vittima).

Ma Eros ha due volti, angelico e demonico (lo sanno l'iconografia e la mitografia antiche); le sue lacrime sgorgano per il rapimento al cielo, o per l'inghiottimento nell'abisso. La vicenda di Sabadil, vittima e adoratore di Mardona (sacerdotessa - incarnazione della divinità, *Gottesmutter*, selvaggiamente ferina e teneramente delicata), iniziato ai suoi misteri e poi con crudeltà sacrificato, è bagnata dalle lacrime dell'Eros demonico. «Con voce dolce, senza tradire la minima emozione», Mardona pronunzia la sentenza di morte, condannando Sabadil ad essere crocifisso «per strappare la [sua] anima alla potenza di Satana». L'estasi dolorosa è erotismo distillato: ma la tortura non porta a conoscenza di altro che di se stessa, si brucia nel rogo della propria passione. «E come se Mardona

gli avesse inchiodato il pensiero assieme alle mani e ai piedi gli era impossibile di pensare ad altro che a lei. Egli voleva odiarla e invece l'amava appassionatamente; voleva maledirla e non riusciva che a piangere calde lagrime. Essa gli appariva piú bella che mai, essa era una dea alla quale tutto è dovuto e dalla quale tutto bisogna accettare, anche la tortura che gl'infliggeva dolori crudeli... Sabadil ebbe un istantaneo trasalimento. – Ah, com'è dolce!... – balbettò mentre il suo sangue sgorgava a fiotti sulle mani di Mardona, e subito la testa gli cadde sul petto. Era morto» [Sacher-Masoch, *Gottesmutter*, cap. XX].

L'amore è tormento: è sapienza popolare. Eros fa soffrire, e lacrimare. In poche occasioni queste lacrime fanno però anche sorridere, paradossalmente: e in tal caso la tortura non è neppure riconosciuta per tale, è tutta e solo del corpo, dunque grottesca (giacché anche lo strazio d'amore è tutt'insieme fisico-spirituale, come la tortura). Nel famoso *gab* di Guglielmo IX *Farai un vers, pos mi sonelh* (vv. 50 sgg.), per godere delle grazie di due belle dame vogliose ma tremebonde, l'amante deve fingersi muto (dunque non pericoloso, in grado di serbare anche controvoglia il segreto): e non potrà lanciare quindi nemmeno un grido, quando l'enorme gatto rosso che le signore gli lanciano sulla schiena incomincia a far scempio con le zampe unghiute (ma la poesia è certo allegorica). Estrema parodia del tormento di passione: la vittima sconfigge il carnefice solo accettando la sua legge, e ribaltandola cosí a proprio vantaggio.

8. *La fine della tortura.*

Il discorso si chiude, non a caso, là dove si era aperto: ovvero nello spazio culturale in cui la tortura è dichiarata inaccettabile dalla legge, perché eccessivamente «disumana», «crudele» e «barbarica» (si rammenti l'incredulo sconcerto di Jaucourt dinanzi alla «vastità dell'immaginazione umana in fatto di barbarie e di crudeltà»). In quel luogo di trasformazione di un intero apparato ideologico, si spalanca dunque uno iato fra legge e punizione; il potere è costretto a imporsi il rispetto della sofferenza, imprimendo al sistema giudiziario il marchio nuovo, la necessità di una punizione che escluda il supplizio. Con l'eliminazione della pratica istituzionale del dolore, si tronca l'arcaico legame fra legge, colpa, pena e tormento, metafisicamente fondato e sancito da uno schema teologico. La punizione, attraverso lo scarto «laicizzante» dell'età moderna, disloca la propria aggressività «altrove» rispetto al corpo del condannato: e sarà, evidentemente, colpita l'anima. A questo penseranno le prigioni e gli altri strumenti della coercizione «dolce», che vuole la pena moderata e proporzionata al delitto secondo umanità. «Il vero obiettivo della riforma..., – ha scritto Michel Foucault [1975], – non è tanto fondare un nuovo diritto di punire partendo da principî piú equi, quanto di stabilire una nuova "economia" del potere di castigare, di assicurarne una migliore distribuzione, di far sí ch'esso non sia troppo concentrato in alcuni punti privilegiati, né troppo diviso fra istanze che si oppongono» (trad. it. p. 88).

L'età di Target, Rousseau, Beccaria, Servan, Duport, Pastoret, Verri, dei

grandi «riformatori» settecenteschi, è quella del tramonto della tortura «legalizzata». L'interrogativo-chiave della *quaestio*, che esaltava «la veste dell'imputato come "organo di prova"», ossia la domanda che scaturiva dalla presunzione del suo sapere, in quanto vittima esclusa dal potere («Chi altri se non l'imputato è in grado di conoscere e, perciò, rivelare e dire la verità?» [Giarda 1980, p. 8]) ossessionò i legislatori e i giudici per secoli, in tutt'Europa, ispirando decreti e pratiche fondate su un presupposto tutt'altro che «laico», anzi radicalmente «teologico» (che, cioè, la ricerca della verità fosse la ricerca di un luogo, di uno spazio segreto da forzare e violare). I «lumi della ragione», si disse, devono spazzar via le nebbie dell'oscurantismo: e si incominciò proprio dalla disgregazione del principio di verità. Ovvia conseguenza, la messa in crisi del sistema inquisitoriale, della *quaestio per tormenta*, dunque del supplizio come purgazione del delitto e sua cancellazione.

Il celebre capitolo XVI del trattatello di Beccaria *Dei delitti e delle pene* rappresenta la piú acuta e ferma condanna dei presupposti ideologici e della prassi di tortura. «Un male già fatto, ed a cui non v'è rimedio, non può esser punito dalla società politica che quando influisce sugli altri colla lusinga dell'impunità. S'egli è vero che sia maggiore il numero degli uomini che o per timore, o per virtú, rispettano le leggi che di quelli che le infrangono, il rischio di tormentare un innocente deve valutarsi tanto di piú, quanto è maggiore la probabilità che un uomo a dati uguali le abbia piuttosto rispettate che disprezzate» [1764, ed. 1978 p. 39]. All'ossessione di svelare il vero si sostituisce quella di non violare l'innocenza. La pretesa di ricostruire ciò che è stato e ciò che dà fondamento all'esserci del reale è svelata per ciò che è davvero: pregiudiziale «metafisica» [*ibid.*, p. 38]. La stessa semeiotica della testimonianza subisce una torsione decisiva: «L'esame di un reo è fatto per conoscere la verità, ma se questa verità difficilmente scuopresi all'aria, al gesto, alla fisonomia d'un uomo tranquillo, molto meno scuoprirassi in un uomo in cui le convulsioni del dolore alterano tutti i segni, per i quali dal volto della maggior parte degli uomini traspira qualche volta, loro malgrado, la verità. Ogni azione violenta confonde e fa sparire le minime differenze degli oggetti per cui si distingue talora il vero dal falso» [*ibid.*, p. 42]. È tutt'intera una inedita visione del mondo, un sistema antropologico, epistemologico, addirittura filologico, rinnovato alla base, che impone l'abbandono della tortura.

Come sa anche Pietro Verri, nelle sue *Osservazioni sulla tortura*, «uomini... oscuri, ignoranti e feroci» introdussero con i loro libri quell'assurdo sistema di idee e di azioni; ma è altrettanto inconcepibile che esso sopravviva nella «bella, colta e gentile Italia, madre e maestra delle belle arti, anche nella piena luce del secolo XVIII: tanto difficil cosa è il persuadere che possano essere stati barbari i nostri antenati, e rimovere un'antica pratica per assurda che ella possa essere!» [1777, pp. 294, 296].

Il progresso vince la barbarie; la prigione espelle la tortura. In quel torno d'anni, nella prigione di Vincennes, il massimo teorico della tortura come madre del piacere accetta la condanna che la legge da lui interpretata sulla scena del mondo gli impone. Scrive il marchese de Sade nella lettera *Aux stupides scélé-*

rats qui me tourmentent, rivendicando il proprio tramontato ruolo di carnefice: «E accrescevo i suoi tormenti, e l'insultavo nel suo dolore: cosí dimenticavo i miei. La penna mi cade dalla mano. È necessario che io soffra. Addio, carnefici, è necessario che io vi maledica» [1783, trad. it. p. 172]. [C. B.].

Artaud, A.
[1932] *Lettres sur la cruauté*, in *Le Théâtre et son double*, Gallimard, Paris 1938 (trad. it. Einaudi, Torino 1978[4], pp. 216-19).

Ashburner, A.
1909 (a cura di) Νόμος Ῥοδίων Ναυτικός. *The Rhodian Sea-Law*, Clarendon Press, Oxford.

Auerbach, E.
1958 *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Francke, Bern (trad. it. Feltrinelli, Milano 1974[3]).

Barthes, R.
1971 *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1977[2]).

Bataille, G.
1957 *L'érotisme*, Minuit, Paris (trad. it. Mondadori, Milano 1969).
1967 *La part maudite*, Minuit, Paris (trad. it. Bertani, Verona 1972).

Beccaria, C.
1764 *Dei delitti e delle pene*, Coltellini, Livorno; ed. Einaudi, Torino 1978.

Benedict, R. F.
1922 *The vision in plains culture*, in «American Anthropologist», nuova serie, XXIV, 1, pp. 1-23.

Blaise, A.
1966 *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout.

Blanchot, M.
1963 *Lautréamont et Sade*, Minuit, Paris (trad. it. Dedalo, Bari 1974).

Clastres, P.
1973 *De la torture dans les sociétés primitives*, in «L'Homme», XIII, 3; ora in *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris 1974 (trad. it. Feltrinelli, Milano 1977, pp. 131-38).

Delehaye, H.
1921 *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bureaux de la Société des Bollandistes, Bruxelles.

Di Bella, F.
1961 *Storia della tortura*, Sugar, Milano.

Ehrhardt, A.
1937 «Tormenta», in K. Pauly e G. Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. VIA/2, Metzler, Stuttgart, coll. 1775-94.

Eliade, M.
1968 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1968[2] (trad. it. Edizioni Mediterranee, Roma 1974).

Foucault, M.
1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).

Frescaroli, A.
1970 *La tortura attraverso i secoli*, De Vecchi, Milano.

Gallonio, A.
1594 *De ss. martyrum cruciatibus... liber quo potissimum instrumenta, & modi, quibus ijdem Christi martyres olim torquebantur, accuratissime tabellis expressa describuntur*, Tipografia della Congregazione dell'oratorio presso Santa Maria in Vallicella, Roma.

Giarda, A.
1980 (a cura di) *«Persistendo 'l reo nella negativa»*, Giuffrè, Milano.

Guazzo, F. M.
1608 *Compendium maleficarum in tres libros distinctum*, Eredi di Augusto Tradati, Milano (trad. it. Giordano, Milano 1967).

Helbing, F.
1902 *Die Tortur. Geschichte der Folter im Kriminalverfahren aller Völker und Zeiten*, Gnadenfeld, Berlin.

Institor, H., e Sprenger, J.
1486-87 *Malleus maleficarum*, Prüss, Strassburg (trad. it. Marsilio, Venezia 1977).

Jaucourt, L. de
1765 «Supplice», in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert...*, vol. XV, Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris, pp. 682-84.

Kerényi, K.
1967 *La pena di Prometeo*, in E. Castelli (a cura di), *Il mito della pena. Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma 7-12 gennaio*, Istituto di studi filosofici, Roma, pp. 121-33.

Lafaye, G.
1916 «Tormentum», in Ch. Daremberg e E. Saglio (a cura di), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, vol. V, Hachette, Paris, pp. 362-363.

Lea, H. Ch.
1887 *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Harper, New York (trad. it. Feltrinelli, Milano 1974).

Lécrivain, Ch.
1909 «Quaestio per tormenta», in Ch. Daremberg e E. Saglio (a cura di), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, vol. IV, tomo I, Hachette, Paris, pp. 797-98.

Maertens, J.-T.
1978 *Ritologiques*, II. *Le corps sexionné. Essai d'anthropologie des inscriptions génitales*, Aubier-Montaigne, Paris.

Mellor, A.
1949 *La torture: son histoire, son abolition, sa réapparition au XXe siècle*, Horizons littéraires, Paris.

Pokorny, J.
1959 *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Francke, Bern.

Praz, M.
1930 *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, «La Cultura», Milano-Roma; ed. Sansoni, Firenze 1966.

Rosolato, G.
1971 *Recensions du corps*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», n. 3, *Lieux du corps*, pp. 5-28.

Roth, E. R.
1677 *Dissertatio historico-politica de antiquissimo illo more, quo plurimi Europaei populi reorum innocentiam culpamve judicio crucis quondam permisere...*, Gassenmajer, Ulm.

Sade, D.-A.-F. de
[1783] Lettera del 10 febbraio *Aux stupides scélérats qui me tourmentent*, in *Lettres de Vincennes et de la Bastille*, in *Œuvres complètes*, voll. XXIX-XXX, Pauvert, Paris (trad. it. Mondadori, Milano 1976, pp. 171-72).

Sartre, J.-P.
1943 *L'être et le néant*, Gallimard, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1970[3]).

Servier, J.
1980 *L'homme et l'invisible*, Payot, Paris.

Vauchez, A.
1981 *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age (d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques)*, Ecole française de Rome, Roma.

Verri, P.
[1777] *Osservazioni sulla tortura e singolarmente sugli effetti che produsse all'occasione delle unzioni malefiche, alle quali si attribuì la pestilenza che devastò Milano l'anno 1630*, in *Memorie storiche sulla economia pubblica dello Stato di Milano*, De Stefanis, Milano 1804, pp. 191-319.

Wartburg, W. von
1967 «Tŏrtūra», in *Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, vol XIII, tomo II, Zbinden, Basel, p. 115.

Wasserschleben, W. A.
1837 *Historia quaestionum per tormenta apud Romanos*, Müller, Berlin.

La tortura rappresenta spesso un effetto di **società** la cui struttura di **potere** (cfr. anche **potere/autorità**) non ammette il dissenso (cfr. **consenso/dissenso**). La **discriminazione** che si attua (cfr. **tolleranza/intolleranza, demagogia**) costituisce una **violenza**, una **repressione**, che giunge talora a forme estreme come nel **terrore**, con il quale si cerca di eliminare dallo **spazio sociale** chiunque manifesti una diversità rispetto alla **ideologia** o alla **religione** dominante (cfr. anche **normale/anormale**). Specifico della tortura è l'uso del **corpo**, nel suo essere fisico e mentale (cfr. **soma/psiche**), come **oggetto** da manipolare; di conseguenza la tortura è anche una **tecnica**, retta da norme (cfr. **norma**) che formano un **codice** attraverso il quale i **sensi**, alla fine del processo, devono esprimere una sola verità. Da oggetto il corpo diviene dunque **segno** e **simbolo** per raggiungere la conoscenza delle deviazioni con l'esercizio di un **controllo sociale** ravvicinato e violento. Ma la tortura può essere espressione interna all'**amore** (cfr. anche **eros**) e al **piacere**. L'espiazione del **peccato** (cfr. **diavolo, eresia**) si manifesta a volte con punizioni comminate dalle **istituzioni** (cfr. **chiesa**) o inflitte autonomamente dai singoli peccatori; ma anche la via alla **santità**, alla conoscenza del **divino** si è creduto imponesse sofferenze acute. La nascita del **diritto** moderno ha eliminato la tortura come metodo e anche le ideologie e i poteri ammettono forme di dissenso nel vivere associato (cfr. **società civile**).

-a di),

Violenza

1. Ogni società nasce ai propri occhi nel momento in cui si dà la narrazione della sua violenza.

L'intera civiltà ellenica prende forma attraverso il racconto iliadico della ὕβρις, contemporaneamente oltraggio, sevizie, insulto: violenza del corpo e della parola. Nell'ipotesi omerica, inoltre, è violenza potenziale su una donna, nel caso delle due prigioniere barattate da principi e dèi: l'apollinea Criseide e l'achillea Briseide. Violenza del biblico esodo, nel racconto ebraico del *Pentateuco*, ripetuta con l'esilio babilonese nei libri dei profeti, e specialmente in quello di Isaia. E il suo prolungamento nella *Haggādāh*, la «narrazione» talmūdica. Violenza della morte e del giudizio nel *Libro dei morti* dell'Egitto antico. Violenza ignea negli inni vedici. Riferimento ai Regni Combattenti e al loro conflitto nella scrittura del pensiero cinese. La Storia stessa incomincia con il racconto di Erodoto, nel quale la violenza diventa dea (Ὕβρις) nel libro VIII delle *Storie*.

Una differenza cruciale si manifesta fin da questi primi momenti. Da un lato, racconto della violenza fondatrice degli dèi e dei principi: violenza perpetrata sugli schiavi, sui prigionieri, sui vinti. Dall'altro, la narrazione ebraica dell'esodo, dell'uscita dalla schiavitú. Queste due violenze s'incontrano, o s'incrociano, a metà strada. Ciò che qui interessa è la differenza tra l'una e l'altra. Dato che proprio tale differenza intende cancellare, e persino eliminare dal campo della storia, l'ideologia nella quale sta radicata la preminenza definitiva d'una casta, detentrice del monopolio della violenza. Essa trae origine dalla maggior parte dei miti di fondazione, ed è ripresa con ridondanza nella strategia che, a partire dal XVIII secolo, tenta di trasformare le lotte di liberazione nazionale in consolidamento delle guerre di conquista: proprio il diritto di conquista verrà opposto alla dichiarazione dei diritti.

Questo spostamento di vocabolario attraversa il discorso occidentale e le sue frontiere, dal duca di Boulainvilliers al conte di Montlosier, dal *côté droit* dell'Assemblea costituente, al conte di Gobineau e a Houston Stewart Chamberlain, da quest'ultimo a Dietrich Eckart e ad Alfred Rosenberg, i due mentori dell'ideologia hitleriana nella funambolica «Società Thule» di Monaco di Baviera, intorno al 1920. Numerose varianti colorano differentemente queste catene di linguaggio. Esse compaiono in modi diversi in talune peculiarità piú o meno folcloristiche dell'ideologia contemporanea.

2. La via regale del pensiero greco non segue ovviamente questo percorso. Ad ogni svolta, al contrario, essa mette in causa e smonta con la critica il procedere dei re o, per usare l'espressione di Gobineau, dei «figli di re». La trilogia eschilea mette il concatenamento dinastico alla prova del fuoco eracliteo, e di ciò che in Eraclito è già l'idea dei rovesciamenti di violenza, la lettura dia-gonale del loro parlato, o in termini platonici, della loro dia-lettica. La violenza

si sposta da un campo all'altro, da un polo all'altro dello spazio degli Atridi, da Agamennone a Egisto, da Egisto a Oreste, da Oreste alla materna Erinni, questo δράκων della vendetta incessantemente trasferita: ὕβρις ὕβριν τίκτει 'violenza genera violenza' o, per dirla con le parole delle medievali *chansons de geste*, «dismisura genera dismisura». Questa catena generatrice di violenza, questa strana grammatica generatrice che genera il proprio linguaggio, passa dall'ἔπος omerico al dialogo narrativo dei tragici ateniesi. Con questo dire si domina nel linguaggio il contorno della forma: la potenza del disegno sociale è affermata.

Da quel momento, ciò che conta è l'intreccio del doppio racconto, contemporaneo a se stesso a propria insaputa. Da un lato, quello dello spostamento diagonale o dialettico della violenza del re, del principe, dell'ἄναξ iliadica e argiva. Dall'altro, quello dell'uscita *fuori* dalla violenza della schiavitú, ripresa dall'esodo dalla narrazione deutero-isaica del «Servitore di Dio» e, da questa, dalla stessa *Haggādāh*.

Il congiungimento delle due catene narrative si connette all'Occidente europeo nella lingua tedesca. Nella dialettica hegeliana del *Herr und Knecht*: Signore e Servo, Padrone e Schiavo. Un folgorante pensiero l'aveva già preso nella rete, nel pascaliano aforisma: «Se esso si esalta, lo deprimo; se si abbassa, lo esalto» [1669, trad. it. p. 169]. O ancora, con singolare concisione che preannunzia la robespierriana formulazione dell'anno II: «La giustizia scompagnata dalla forza è impotente, la forza scompagnata dalla giustizia è tirannica» [*ibid.*, p. 136]. Qui si legano, nella loro paradossale alleanza, la violenza e il diritto. Quest'ultimo, invocato dallo schiavo che, finalmente, rivendica davanti alla giustizia il diritto di esistere e di fondare questo diritto.

3. La questione eschilea dell'ὕβρις rimanda a un problema di traduzione dall'una all'altra delle grandi lingue scritte: l'ὕβρις degli Atrei equivale forse a quella *violentia* che, per esempio, Lucrezio attribuiva piú volentieri all'azione del vino? Un altro problema di traduzione riguarda la parola tedesca *Gewalt*, ad un tempo 'violenza' e 'potere', e quest'ultimo nel senso che gli attribuisce la teoria della distinzione o separazione dei poteri, da Locke a Montesquieu. Come tradurre quel termine, là dove il pensiero tedesco ne riprende il dibattito fondamentale, da Hegel a Marx? Aristotele nominava semplicemente le «parti» del potere, del κράτος, ed eccole tradotte in lingua tedesca come forme della violenza, della *Gewalt*.

Cosí la grande problematica inglese viene delineata, la problematica che si definisce nella parte II del *Leviathan* [Hobbes 1651], dove il potere si eleva al disopra della guerra di tutti contro tutti. Da un lato il *power* e dall'altro la *war*. O da un lato il *terror* e dall'altro la *cruelty*. Il terrore che il potere provoca, di fronte alla crudeltà che la guerra implica. Si potrebbe osservare a tal riguardo che il potere qui è contrapposto alla violenza della guerra? Ma la spada del potere – la *sword* – non è anche violenza? Qui le *Réflexions sur la violence* [1908] introducono, con Georges Sorel, una distinzione lessicale. Dal lato della rivolta, degli sfruttati, dello sciopero generale, è questione di violenza; dal lato del potere, dello Stato, è questione di forza. Ma la lingua tedesca ha già risposto che

la violenza è all'interno di questa forza che si manifesta nel potere dello Stato.

Qui incomincia, nel discorso hegeliano, la teoria di quella violenza dello Stato che si dispiega nei suoi tre stadi successivi e gerarchizzati: violenza del Sovrano, violenza del Governo, violenza della Legge: *fürstliche Gewalt*, *Regierungsgewalt* e *gesetzgebende Gewalt*. La dottrina delle tre violenze non fa altro che discendere i tre gradini dell'istituzione monarchica, cosí com'è andata fissandosi nella monarchia prussiana dopo la rivoluzione francese e le guerre napoleoniche. Ma la contraddizione esplode fra lo sviluppo dialettico da un lato e l'ordine gerarchico dall'altro, cosí come si presentano nei *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821]. Anzitutto, ciò per cui «lo Stato politico si dirime nelle distinzioni sostanziali:

«*a*) del potere [della violenza: *Gewalt*] di determinare e di stabilire l'universale – potere legislativo [la violenza della legge: *gesetzgebende Gewalt*];
«*b*) della sussunzione delle sfere particolari e dei casi singoli nell'universale – potere governativo [la violenza del governo: *Regierungsgewalt*];
«*c*) della soggettività, in quanto decisione ultima di volontà – il potere del sovrano [la violenza del sovrano: *fürstliche Gewalt*]» (trad. it. p. 236).

Ma i principî della hegeliana filosofia del diritto aggiungono, a proposito di quest'ultima *Gewalt*, che in essa «i poteri distinti [le differenti violenze] sono raccolti ad unità individuale» che è «il culmine e il principio della totalità – la monarchia costituzionale» [*ibid.*].

Dopo la dialettica delle differenze, al § 273, ecco due paragrafi dopo la *Wirklichkeit*, la realtà effettiva della costituzione prussiana: il potere (la violenza) sovrano «contiene in sé esso stesso i tre momenti della totalità: l'universalità della costituzione e delle leggi, la deliberazione, in quanto rapporto del particolare con l'universale, e il momento della decisione ultima, in quanto autodeterminazione, alla quale ritorna ogni altro momento» [*ibid.*, pp. 240-241]. Ritorno che annulla il procedere stesso della differenza dialettica, bloccandola in «questo autodeterminarsi assoluto» che «costituisce il principio distintivo del potere del sovrano come tale» [*ibid.*, p. 241], e che rappresenta il contenitore della totalità. «Cominciamo dal potere del sovrano» affermava Hegel nell'*Aggiunta* [*ibid.*, p. 381], proprio per questa ragione. Giacché nel discorso hegeliano «lo Stato è, appunto, una siffatta totalità, nella quale i momenti del concetto pervengono alla realtà, secondo la loro verità caratteristica» [*ibid.*, p. 244], ma viene prima precisato che se si incomincia con la violenza o il potere del sovrano, è perché questo «contiene in sé esso stesso i tre momenti della totalità» [*ibid.*, p. 240]. Il potere monarchico in tal modo è per sé solo questa *Totalität* che ingloba i tre momenti dello Stato, al tempo stesso sovrano, governo e legislatore. Concentrazione della violenza, in effetti, che si designa ulteriormente come sovranità, vale a dire «l'individualità dello Stato in quanto tale» [*ibid.*, p. 243]. È vero che nella sua funzione legislativa il sovrano, il *Fürst*, è assistito dagli *Stände*, ossia dagli stati [*ibid.*, pp. 261-63], nel senso che la vecchia monarchia francese attribuiva agli *états généraux* e che la monarchia prus-

siana aveva concesso, con le riforme del barone von Stein, alle assemblee dei rappresentanti. Come contraccolpo alla rivoluzione francese, sarà di qualche anno in anticipo sulla *Charte* concessa dai Borboni nel 1814, al momento della Restaurazione.

Ma questo potere legislativo annesso, aggiunto ai lati del sovrano non dev'essere altro che un riflesso immobile di quella divisione fissa della società in «stati» ereditati dal diritto feudale. Tale è il modello dello *Ständestaat*, al quale si riferiva il conservatorismo prussiano fin quasi ai tempi di Weimar, conservatorismo del quale il Terzo Reich riprende taluni elementi ideologici e lessicali, chiudendo il mondo contadino nel *Reichsnährstand*, lo «Stato-balia del Reich», in senso letterale. Martin Heidegger a sua volta richiamerà nei suoi discorsi politici del 1933 un *Arbeitstand* (egli veste con tale nome l'*Arbeitsfront*, il fronte del lavoro nazista nel quale sono incorporati coattivamente i lavoratori). Ad esso inoltre sovrappone un *Wehrstand* (la futura *Wehrmacht*) e ciò che egli chiama stranamente uno «Stato del sapere», uno *Stand des Wissens* o un *Wissensstand*, vale a dire il proprio corpo professorale assoggettato dalla *profession de foi* nel potere del Führer. Manca solo a tale «trifunzionalità» ereditata dalla vecchia legge indiana di Manu – e rivendicata ora dalla *nouvelle droite* in Francia –, la sottocasta dei fuori casta, dei paria. Ma il discepolo e amico di Carl Schmitt, Ernst Forsthoff, l'autore del libretto *Lo Stato totale* (*Der totale Staat*, 1933), saprà chiaramente percepire, che questo complemento al regime castale e ai suoi tabú è stato appena inventato; giacché, come scrive, «es gibt wieder Parias in Europa» 'vi sono di nuovo dei paria in Europa'.

4. La *Gewalt* come violenza regna alla sommità della totalità hegeliana in questo potere «sovrano», e semplicemente attraversa il piano legislativo di quegli stati semifeudali che il Terzo Reich tenterà di rianimare in senso conservatore, aggiungendo a tale azione la scossa dell'era delle masse. Quest'ultima si scatenerà tutta intera su quella base sociale dove sorse una nuova schiavitú, alla quale andranno mescolandosi gli oppositori politici, i popoli dei «sottouomini» e le «razze» colpite dal tabú assoluto in nome dell'assurda narrazione razzista o *völkisch*.

È evidente che una simile conclusione schiavista è del tutto estranea alla costruzione dei *Lineamenti* hegeliani per i quali l'organizzazione delle violenze si apparenta a una costituzione nel senso inglese del termine: quella che è preferibile lasciar fuori dalla scrittura. E una costituzione è essenzialmente «organo di mediazione» [1821, trad. it. p. 263]. Tutta l'ambiguità dell'edificio hegeliano sta in questo scarto fra la violenza del sovrano e la mediazione del discorso costituzionale.

Ora, proprio questa pericolosa contraddizione andò sottoponendo alla critica (nel senso virulento assunto da questo termine dopo la «critica» kantiana), un giovane emigrante tedesco che si preparava a errare tra la Svizzera e Parigi, prima di attraversare Bruxelles in direzione di Londra. Giacché, come spiegava il Karl Marx dei primi anni '40, nella *Gewalt* del sovrano è deposto il mistero di ciò che è la *Gewalt* in generale e, piú precisamente, di tutte le sfere dello

Stato [cfr. Marx 1843*a*, trad. it. pp. 21 sgg.]. Dalla violenza del sovrano alla violenza in generale, e da questa alla violenza dello Stato in tutte le sue sfere, si discende fino alla violenza poliziesca, la *polizeiliche Gewalt*, come forma ultima della *Bürokratie*.

All'opposto della visione hegeliana, Marx affermava quindi con insistenza che «il "potere legislativo" è la totalità dello Stato politico» [*ibid.*, p. 102]. Ma precisava anche con forza che «la partecipazione al potere legislativo è un diritto... dell'uomo» [*ibid.*, p. 118]. Può dirsi che questo frammento di scrittura non destinato alla pubblicazione, dove stava enunziata la posizione esatta di Marx sul *Menschenrecht*, sia stato cancellato o superato negli scritti marxiani successivi? Niente di tutto questo, dato che il frammento si ricollega strettamente a una descrizione dei rapporti fra i poteri (o le violenze) che verrà confermata e approfondita nei manoscritti, neanch'essi destinati alla pubblicazione, a proposito della Comune di Parigi. Ma va qui enucleato il contesto ironico.

Qui l'ambivalenza del lessico politico nella lingua tedesca si carica pienamente dei suoi significati. «Hier ist also *die Partizipation an der gesetzgebenden Gewalt* ein *angeborenes Menschenrecht*». Le parole sottolineate da Marx rimandano a questo paradosso della *natura* politica. Si legga cosí: 'La *partecipazione al potere legislativo* [letteralmente: alla violenza donatrice di legge] è un diritto *innato* dell'uomo' [*ibid.*, p. 118]. Di che si tratta? D'un'aspra critica dei laboriosi sviluppi attraverso i quali Hegel, nel § 307 dei suoi *Lineamenti*, tentava di distruggere dialetticamente l'istituto quasi feudale del maggiorasco, questa proprietà fondiaria inalienabile riservata nella famiglia nobiliare al diritto di primogenitura. I termini ironici di Marx mordono *ante litteram* ciò che sarebbe diventato, dal 1919 al 1933, il linguaggio ideologico della «rivoluzione conservatrice» tedesca: definire e giustificare «uno sconcio come il maggiorasco» è un compito inevitabile «quando s'interpreta una vecchia concezione del mondo nel senso di una nuova» [*ibid.*, p. 115] (e qui è sottoposto a ironia il termine che diverrà caro ai futuri nazisti, ossia *Weltanschauung*). Da allora, aggiungeva Marx, con questo «stato» feudale della proprietà fondiaria al quale è riservato un posto «innato» nel corpo legislativo, si constata l'esistenza di legislatori nati. Ora – si domandava – si sono molto canzonati, specie da parte dei «signori del maggiorasco» (*Majoratsherren*), i «diritti innati dell'uomo» (*angeborene Menschenrechte*). E Marx replicava: «Non è piú comico che sia devoluto a una particolare razza umana il diritto alla piú alta dignità del potere legislativo?» [*ibid.*]. Ecco pertanto che ad una *Menschenrasse* – la parola è singolarmente forte – è riservata dal privilegio ereditario la dignità della piú alta violenza, la violenza legislativa, la *Gewalt* donatrice della legge. «Niente di piú ridicolo», continuava Marx, che disprezzare (e sottolineava: come fa Hegel) la designazione del legislatore «dall'accidentalità di una elezione», a profitto della designazione mediante la nascita. È un cadere, dall'alto del suo «spiritualismo politico», nel «krassesten Materialismus», nel piú crasso materialismo... Lo Stato nelle sue piú alte funzioni prende qui «una realtà animale (*tierische Wirklichkeit*)» [*ibid.*, p. 118]. Raramente una simile forza di termini ha previsto meglio il passaggio, che sarebbe avvenuto nel secolo successivo, dalla conservazione al razzismo: il

tentativo di consolidare la proprietà borghese mediante la sua rifeudalizzazione sarebbe andato giustificandosi con il riferimento immaginario ma esplicito a tale o talaltra *Menschenrasse*. «Materialismo zoologico» avrebbe ironizzato Trockij. «Patrimonio genetico» ritorce ora la nuova destra, richiamandosi ad un tempo ai fantasmi biologistici di un Eysenck e ai dottrinari retrogradi del genere dei Gobineau, Spengler o Evola.

Proprio con doppi sensi di tal genere Marx esprimerà, in modo abbastanza curioso, la sua posizione sui Diritti dell'uomo in relazione alla violenza politica. Giacché la «canzonatura» dei «signori del maggiorasco» (e degli apologeti della *Menschenrasse*) era «ridicola»: era *moquieren* dei *Menschenrechte*, innati o naturali, era *lächerlich*... Quest'algebra dello scherzo perveniva, con la negazione della negazione, all'attribuzione del segno positivo ai Diritti dell'uomo. Deduzione algebrica che senza dubbio converrebbe applicare anche ai passi dal ritmo inquietante, che tali diritti riguardano, contenuti nell'articolo polemico dei «Deutsch-Französische Jahrbücher» contro Bruno Bauer [cfr. Marz 1843*b*], hegeliano e futuro antisemita. Almeno è chiaro, nella *Critica della filosofia dello Stato* [1843*a*], che l'ironia giocava, rispetto ai Diritti dell'uomo, lo stesso gioco che, in Montesquieu, ebbe per oggetto l'abolizione della schiavitú dei negri, o la denunzia delle persecuzioni antisemitiche e delle pratiche dell'autodafé.

5. Il linguaggio politico tedesco conferisce tutta la sua visibilità a questo nucleo di violenza che viene ad irradiare la parte centrale della teoria della sovranità. Ma proprio mentre tale linguaggio si dimostrava disattento verso il suo proprio paradosso nello Hegel dei *Lineamenti*, ritornava su se stesso nel Marx della *Critica*: questo mostrava in quello un'inattesa parentela con l'uomo «del volgo» o con l'ideologia «volgare», per la quale «il monarca ha il potere [la violenza] sovrano, la sovranità (*die souvräne Gewalt*)» (trad. it. p. 28). Per Hegel, parimenti, la sovranità dello Stato è il monarca [1821, trad. it. p. 243]. «Sovranità del monarca o del popolo, ecco la questione», replicava Marx [1843*a*, trad. it. p. 32]. «La sovranità del popolo, – insisteva Hegel, – appartiene alla confusa concezione, della quale sta a base la rozza rappresentazione di popolo» [1821, trad. it. p. 245]. Ma, rispondeva ancora Marx, «le "confuse idee" e l'"*incolta* rappresentazione" si trovano qui solo in Hegel». E ben diversamente preciserà «la democrazia è la verità della monarchia» [1843*a*, trad. it. pp. 32, 33].

È necessario pertanto ritradurre il commento critico al § 298 dei *Lineamenti* hegeliani: giacché «il potere legislativo [la violenza della legge] ha fatto la Rivoluzione francese; esso, là dove ha dominato nella sua particolarità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali... precisamente perché il potere legislativo [la violenza della legge] è stato il rappresentante del popolo, della volontà generale» [*ibid.*, p. 64]. All'opposto «il potere [la violenza] governativo ha fatto le piccole rivoluzioni» perché «non ha fatto la rivoluzione per una nuova costituzione contro una invecchiata, ma contro la costituzione» [*ibid.*, pp. 64-65]. E ciò «precisamente perché il potere governativo [la violenza del governo] è stato il rappresentante della volontà particolare, soggettiva, della parte magica della volontà» [*ibid.*, p. 65]. Descrivendo la volontà «generale», Marx non faceva altro che riprendere l'articolo 6 della Dichiarazione dei diritti del 1789, per la quale la legge è «l'espressione della volontà generale».

Questa parte magica che abita la violenza del governo o dell'esecutivo è senza dubbio il napoleonico 18 brumaio. Sarebbe diventata in seguito il 2 dicembre 1851, e piú avanti il 28 ottobre 1922 a Roma, o il 31 dicembre 1933 a Berlino. E, di rimbalzo, il luglio 1940 a Vichy. Piú intrecciate e complesse sono le istanze del 9 termidoro dell'anno II a Parigi, del 25 ottobre 1917 a Pietrogrado, del 1° giugno 1958 di nuovo a Parigi...

Nel termidoro la «violenza legislativa» si scatena di colpo contro due uomini, improvvisamente soli di fronte a centinaia di rappresentanti del popolo: Saint-Just era andato a predicare davanti a costoro la moderazione e, senza dubbio, a reclamare la fine del Terrore – ma forse al prezzo dell'esclusione (non sanguinosa?) dei «terroristi» della provincia: Collot d'Herbois, Billaud-Varenne, Fouché, Tallien, Fréron, Barras. Ecco che costoro, «hébertiani» e «dantoniani» riconciliati, fanno proprio il racconto anticipato d'una conclusione finale del Terrore, e lo rivolgono contro i due uomini che incarnano, agli occhi di tutti, e dell'Europa, la violenza del governo. Raramente il potere legislativo si è mostrato piú a nudo come violenza, ma anche, nel suo scatenamento, come una violenza che mette fine violentemente alla violenza. Insieme alla piú vasta ecatombe che il Terrore abbia conosciuto, la caduta di Robespierre, senza dubbio nel momento stesso nel quale egli sperava in una fine del Terrore, conclude quest'ultimo con una nettezza difficilmente ottenibile altrimenti.

La seduta parigina del 1° giugno 1958 è di un altro genere. Essa concludeva ciò che i suoi istigatori chiamarono con abuso di linguaggio la «rivoluzione del 13 maggio», «rivoluzione» che, nei fatti, ebbe come scopo lo schiacciamento violento della rivoluzione algerina. I suoi protagonisti furono coloro che, ad Algeri – cosí come nella stessa Parigi ma in luoghi ben nascosti –, avevano instaurato «la tortura nella repubblica», per riprendere l'espressione di Pierre Vidal-Naquet. Si tratta di «colonnelli» come Argoud o Bigeard, e del loro generale, Massu, di *ultras* come Lagaillarde e compagnia bella, che invasero in Algeri gli uffici del «Governo generale». Il miscuglio costituito da questi due elementi, militari e civili, diede il seguente strano composto: i «comitati di salute pubblica», parodia controrivoluzionaria della rivoluzione del 1793. A Parigi, Raymond Aron esprimeva l'auspicio che quella rivoluzione, come l'altra, «divori i suoi propri figli»: egli sembrava soddisfatto di vedere la tragica generosità della «grande rivoluzione» lasciarsi mimare da un'operazione di polizia coloniale mirante al soffocamento definitivo d'un intero popolo sotto il mantello dell'assimilazione forzata.

Ma qui nuovamente interviene la parte magica della volontà. All'Assemblea nazionale un uomo, Pierre Pflimlin, usava la parola 'negoziato', in vista della pace, guadagnandosi perciò il sostegno di un Mendès-France e di un Mitterrand. Contro di lui e il suo linguaggio si scatenava la violenza degli *ultras* e dei loro colonnelli ad Algeri. Nel tumulto, bastò che dal balcone del Governo generale un nome venisse pronunziato, quello che aveva significato la resistenza al nazismo per la Francia intera, e da allora la doppia rete della violenza venne

tessuta intorno a quel nome. Il 1º giugno Charles de Gaulle era solo davanti all'Assemblea, ma la minaccia degli uomini armati ad Algeri – già atterrati ad Ajaccio – realizzava da lontano un accerchiamento di violenza concreta. Il breve negoziato che ne seguiva, tra questa violenza armata in nome del futuro esecutivo e la sovranità legislativa, veniva segnato soprattutto dai principî 2 e 4 della legge costituzionale del 3 giugno 1958: «Il potere esecutivo e il potere legislativo devono essere effettivamente separati... Il governo deve essere responsabile davanti al Parlamento... L'autorità giudiziaria deve rimanere indipendente al fine di essere in grado di assicurare il rispetto delle libertà... definite nel preambolo della Costituzione del 1946 e dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo alla quale si riferisce». Sono articoli che ricordano alcuni enunciati di Montesquieu o del 1789, ma in un contesto che ne rappresenta una stridente smentita.

Una delle versioni-fonte viene allora pronunziata, in vista della Costituzione del 4 ottobre 1958 detta della Quinta repubblica.

Che cosa però è successo fra la Quarta e la Quinta repubblica, se non lo scatenamento della violenza fisica da parte di coloro che l'esercitarono sotto forma di tortura, nel corso della «battaglia di Algeri»? Un cambiamento di costituzione, di fatto, non basta a far cambiare «repubblica»: altrimenti, fra il 1791 e il 1799 vi sarebbero state altre quattro «repubbliche», e la francese del 1958 sarebbe stata l'ottava. L'altra versione del senso preso dagli avvenimenti del maggio 1958, all'origine del mutamento costituzionale, si trova proposta con ritardo nella conferenza stampa del presidente della repubblica del 31 gennaio 1964: «L'autorità indivisibile dello Stato è interamente affidata al Presidente... Non ve ne sono altre... che non siano conferite e mantenute dallo stesso». Qui si scopre la fonte per cosí dire retroattiva della costituzione del 1958 e del colpo di Stato che la fonda. Nel duello silenzioso del 1º giugno tra la sovranità legislativa e la violenza esecutiva, ha luogo in una volta sola un fatto che sarebbe risultato visibile e per lungo tempo inconfessato: la seconda si è impadronita praticamente della stessa sovranità.

Una simile affermazione, senza dubbio, è lontana dalle vette del mussoliniano discorso all'Augusteo del 1925, durante il quale la «feroce volontà totalitaria» si prolungava nell'asserzione cruciale per la quale «il potere esecutivo... è il potere che esercita il potere» [citato in Faye 1972, trad. it. pp. 70, 104]. Ma nei due casi il linguaggio della *violenza sovrana* si avvicina a quello dei *Lineamenti* di Hegel: stando un po' al di qua, nel discorso costituzionale del 1958-1981, ma andando violentemente al di là nel discorso e nella pratica del periodo 1925-43. Uno schermo pressoché insuperabile divideva il linguaggio uscito dalla «rivoluzione del 13 maggio» da quello della «rivoluzione fascista» e della sua quasi-fonte o pseudo-fonte hegeliana: è il discorso nel quale si affermava «il rispetto delle libertà... definite... dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo». Riferimento e «rispetto» nati dal compromesso con gli uomini della Costituzione del 1946. Da questo lato dello schermo, il linguaggio uscito dal 1958 è quindi simile a quello del Marx ironico, ma è separato dal «feroce» Mussolini con un taglio nettissimo.

Nondimeno, si dovette attendere il 1981 e la fine del regno «degli uomini del 13 maggio» per vedere finalmente, in Francia, l'abolizione della pena di morte dar ragione – contro Alfredo Rocco – a Cesare Beccaria.

6. Che dire invece della giornata del 25 ottobre 1917 a Pietrogrado? Quale violenza parlò attraverso quella rivoluzione d'ottobre? I suoi segni piú visibili furono l'esatto opposto di quelli della violenza fascista e hitleriana. La pena di morte sarebbe stata di lí a poco abolita da un voto del Comitato esecutivo centrale dei soviet, il Cik. I consigli operai, come soviet, erano diventati gestori dell'economia industriale e i «soggetti economici» stessi. Ma come esattamente si svolse allora il duello delle violenze all'interno della sovranità, in una delle situazioni piú terrificanti che abbia conosciuto la storia umana?

Va precisato che la fonte teorica del linguaggio costituzionale leninista risiede quasi interamente nell'*Address* di Marx [1871] ai dirigenti della Comune. Allora, com'è noto, erano ancora inediti i manoscritti della *Critica* [1843*a*] e gli abbozzi preparatori all'*Address*. Donde l'immensità del malinteso che andrà pian piano ingigantendo, fino a raggiungere le dimensioni di un reale smisurato come l'Urss staliniana.

In effetti, l'*Address of the General Council of the International Working Men's Association* dichiarava che la Comune di Parigi era stata «non un organismo parlamentare, ma di lavoro, esecutivo e legislativo allo stesso tempo» [1871, trad. it. p. 908]. Che significa ciò? Lenin commentò in *Stato e rivoluzione* [1917] che si trattava di «istituzioni in cui la libertà di opinione e di discussione non degenera in imbroglio», in cui «i parlamentari debbono essi stessi lavorare, applicare essi stessi le loro leggi, verificarne essi stessi i risultati» (trad. it. p. 400). In tal modo pertanto la stessa persona nello stesso momento sarebbe stata l'esecutivo e il legislativo? Quale luogo politico avrebbe quindi abitato questa persona? Marx dà la risposta esatta precisando che la Comune è una rivolta contro queste due forme che si confondono, la forma parlamentare non essendo altro che un'appendice ingannevole dell'Esecutivo. È perché il Parlamento del Secondo impero non è altro che l'appendice ingannevole della violenza esecutiva, la derisione stessa della separazione dei poteri. In questo senso, prosegue Marx, la Comune fu la negazione risoluta di questa usurpazione dello Stato, e per ciò stesso l'inizio della rivoluzione sociale. Il Secondo impero, al contrario, sarebbe stato l'ultima espressione di questa violenza di Stato. La Commissione esecutiva della Comune era costituita da un delegato per ciascuna delle nove commissioni del Consiglio e funzionava come una vera e propria Camera legislativa. Marx ebbe modo di osservare che nessun delegato era investito del potere supremo di controllo sugli altri, della violenza di controllo superiore. Inoltre, Marx poneva a confronto quest'ultima con il Consiglio esecutivo della Costituzione del 1793 (o dell'anno I), nei suoi articoli 62 e 73; Consiglio questo composto da ventiquattro membri scelti dal corpo legislativo. Questi articoli costituiscono la caratteristica principale della «piú democratica» tra le costituzioni francesi. Eppure, proprio lí sta il punto nel quale la teoria politica di Marx si allontanava maggiormente da ciò che può ben dirsi il malinteso o il controsenso leniniano.

Per tale malinteso, si giunge a credere che la critica della separazione dei poteri da parte di Marx conducesse a quell'«organismo di lavoro», avente la competenza al tempo stesso dell'esecutivo e del legislativo. In Marx al contrario questa critica si riferiva al fatto che il corpo legislativo del Secondo impero si «autoelegge», ossia coopta, attraverso una parodia di elezione, controllata dal dominio della *Regierungsgewalt*. Ecco perché l'oggetto stesso dell'offensiva condotta dalla rivoluzione dev'essere proprio questa violenza esecutiva (*vollziehende Gewalt*): la sua macchina statale governativa, unitamente al suo esercito permanente, la sua burocrazia onnidirigente, il suo clero passivo, la sua gerarchia giudiziaria servile e, come precisano i manoscritti della *Critica*, quella specie di prolungamento armato della burocrazia costituito dalla violenza del potere poliziesco. Ciò viene deciso in segreto – giacché, si osserva nella *Critica*, lo spirito generale della *Bürokratie* è il segreto, il *mistero*, custodito nel proprio ambito dalla gerarchia –, a cose fatte sarà applaudito pubblicamente da un corpo autoelettosi, cooptato dalla gerarchia. Si tratta della violenza usurpata (*usurpierte Gewalt*) che si oppone interamente alla Comune liberamente eletta, che doveva funzionare come una Camera legislativa, destinata a controllare una Commissione esecutiva responsabile davanti ad essa.

E senza dubbio la temibile portata del rovesciamento, a partire dalla breve frase sull'«organismo di lavoro» – a causa della sua futura metamorfosi in «violenza usurpata», che lo avrebbe sostituito alla Comune «liberamente eletta», per sostituire il suffragio universale con l'investitura gerarchica –, questa portata non avrebbe potuto ancora essere pienamente visibile, nel corso dell'estate 1917, quando Lenin scriveva nella clandestinità il libro prima ricordato.

7. La Costituzione della Comune non fu proclamata solennemente in alcun luogo. Si dichiarava nondimeno nel «Journal Officiel» del 20 aprile 1871 che il potere esecutivo è affidato ai delegati riuniti delle nove commissioni e che i delegati saranno nominati dalla Comune a maggioranza.

Marx notava, non senza la sua abituale ironia, che la duplice natura del potere legislativo, a un tempo funzione legiferante (reale) e funzione rappresentativa (astratta), si era affermata prima di tutto in Francia «paese della cultura politica». Ma questa «cultura politica» si è manifestata attraverso la successione di quindici costituzioni... o di quindici versioni *della* costituzione politica. Si tratterà di tentare di costruirla *come una sola frase* a piú sequenze o, se si preferisce, di intravedere ogni costituzione, ogni sequenza della lunga catena contraddittoria degli enunciati costituzionali, come una sola frase. E di vedervi comparire le sue funzioni come le operazioni di una sintassi: sintassi e al tempo stesso – come diceva Aristotele già a proposito della costituzione primitiva – strategia, o ordine di battaglia.

Questa frase determina ogni volta i rapporti fra le due violenze di Stato... «Violenza legislativa»: quella che fa violenza alla violenza corporale, sottoponendo l'esercizio di questa a condizioni universali, alle quali si sottomette anche colui che le ha enunciate. «Violenza esecutiva»: quella che, all'inverso, è «la violenza che esercita la violenza», «il potere che esercita la violenza», «il potere che esercita il potere». Ovverosia: violenza del simbolico e violenza del reale.

Cosí la sequenza 1 – la Costituzione dell'anno 1791 – si sarebbe sviluppata nei termini seguenti:

«La sovranità... appartiene alla Nazione», «dalla quale provengono unicamente tutti i poteri [violenze]», dei quali «il Potere legislativo è delegato ad un'Assemblea», mentre «il Potere esecutivo è delegato al Re». «Il Potere esecutivo non può fare alcuna Legge... ma solamente... ordinarne... l'esecuzione» e «annullare gli atti degli amministratori... contrari alle leggi» [cfr. Saitta 1952, pp. 71, 86, 87].

Ora la sequenza 4 – la Costituzione bonapartista del 1799 – presenta la seguente riscrittura:

«Il Corpo legislativo fa la Legge... senza nessuna discussione». «Il Governo è affidato a tre consoli», e «propone le leggi, e fa i regolamenti necessari per assicurare la loro esecuzione». «Sotto la direzione dei consoli, un Consiglio di Stato è incaricato di redigere i progetti di Legge e i regolamenti d'amministrazione pubblica, e di risolvere le difficoltà che sorgono in materia amministrativa» [*ibid.*, pp. 192, 193, 194].

E la sequenza 10 – la Costituzione del 1848, o della Seconda repubblica – aggiunge a sua volta la seguente riscrittura:

«La sovranità risiede nell'universalità dei cittadini» che «delega il Potere legislativo ad una Assemblea» e «il Potere esecutivo a un... Presidente». Un Consiglio di Stato «è consultato sui progetti di Legge... Prepara i regolamenti di amministrazione pubblica... Esercita, nei confronti delle amministrazioni pubbliche, tutti i poteri di controllo» [*ibid.*, pp. 323, 324, 326, 329].

Mentre la sequenza 11 – la Costituzione del 1852, seguita al colpo di Stato bonapartista del 2 dicembre – presenta la seguente riscrittura:

«Il Governo... è affidato... al... Presidente della Repubblica», che è «il Capo dello Stato». «Il Potere legislativo è esercitato collettivamente dal Presidente della Repubblica, dal Senato e dal Corpo legislativo». «Il Consiglio di Stato è incaricato, sotto la direzione del Presidente della Repubblica, di redigere i progetti di legge e i regolamenti d'amministrazione pubblica, e di risolvere le difficoltà che sorgono in materia d'amministrazione» [*ibid.*, pp. 349, 352].

La sequenza 12 – la Costituzione del 1875, o della Terza repubblica – si limita alla riscrittura d'un enunciato puramente restrittivo:

Sequenza 4: «Il Primo console... nomina e revoca a volontà i membri del Consiglio di Stato» [*ibid.*, p. 193].

Sequenza 10: «I membri di questo Consiglio sono nominati per sei anni dall'Assemblea nazionale», ma non possono essere revocati che dall'Assemblea, e su proposta del Presidente» [*ibid.*, p. 329].

Sequenza 11: «I consiglieri di Stato sono nominati dal Presidente della Repubblica, e revocabili da lui» [*ibid.*, p. 352].

Sequenza 12: «I consiglieri di Stato... non potranno essere revocati che per decreto emanato in Consiglio dei ministri... non potranno... essere revocati se non nella forma determinata da questa legge [del 24 marzo 1872]» [*ibid.*, pp. 403-4].

La doppia catena delle enunciazioni contraddittorie conferisce a tale istanza la sua posizione in rapporto alle due «violenze», ai due poteri.

La prima determina la competenza del suo discorso. La seconda il suo grado di resistenza o di fragilità rispetto alle violenze di Stato. Questa duplice misura – della competenza e della resistenza – definisce un certo dispositivo di linguaggio che enuncia i gradi di libertà messi in causa dalle operazioni della violenza di Stato.

Nella sequenza 1 l'istanza incaricata di verificare la supremazia del potere legislativo sull'esecutivo non sembra essere altro che lo stesso esecutivo, incaricato di annullare gli atti esecutivi contrari alle leggi. Il re...

Nella sequenza 4, nella quale questa supremazia è violata dalla Costituzione bonapartista e dove, di fatto, il potere legislativo è nuovamente conferito all'esecutivo in persona, quest'ultimo definisce, all'interno della propria sfera, un'istanza ambigua di verifica o di soluzione delle difficoltà, incaricata di chiarire l'ambiguità stessa della funzione «consolare esecutiva», cosí chiamata dalla enunciazione della sera del 18 brumaio.

Nella sequenza 8 – e nella prospettiva di ciò che è stata, nell'Europa intera, la rivoluzione del 1848, la rivoluzione cioè del suffragio universale e della sovranità del popolo, oltre che della violenza repressiva piú brutale in tutti i luoghi – nella sequenza, quindi, della Seconda repubblica, la formula goffa della «soluzione delle difficoltà» è tradotta chiaramente da quella dei «poteri di controllo» sulle amministrazioni pubbliche. Il passo indietro, il ritorno alla formulazione napoleonica, da allora sarà soltanto provvisorio. Esso darà in seguito l'occasione per meglio misurare il grado di resistenza conferito all'istanza in questione – l'istanza per cosí dire critica – rispetto alle violenze di Stato.

La sequenza 10 – quella del 1848 – cambia la posizione dell'istanza critica: i suoi membri sono revocabili solo dal potere legislativo, e in tal modo messi al riparo dall'arbitrio dell'esecutivo. Quest'ultimo li riprende in mano con la sequenza 11 – quella del Secondo impero bonapartista – ma come per dare alla Terza repubblica l'occasione di enunciare in altro modo lo stesso rapporto di posizione, dato che questa volta l'istanza critica era stata posta sotto l'egida non piú dell'Assemblea legislativa stessa, come volontà fluttuante, ma sotto quella delle forme della legge. Solo a questo punto l'istanza critica sarebbe stata in grado di operare il suo «controllo» sugli atti dell'amministrazione, senza essere sottoposta alle rappresaglie dell'esecutivo o alla versatilità delle assemblee. La «forma della legge» sarebbe dunque consistita nella supremazia del legislativo, meno le variabili sull'opinione? Questo bastione del linguaggio, eretto contro la violenza del Leviatano statale, richiama l'attenzione del pensiero critico sulle finzioni del governo.

8. L'operazione che si effettua con tale istanza critica, nel cuore del discorso costituzionale, potrebbe essere paragonata a quei filtri di linguaggio di cui tratta la teoria delle grammatiche trasformazionali, specie a partire dal 1977, come condizioni della «buona formazione» (*well formedness*) delle strutture di superficie, e, in modo piú pertinente, nelle ricerche ulteriori. L'ipotesi trasformazionalista è che le strutture generate dalla componente sintattica devono esser filtrate, nei loro movimenti o spostamenti, da principî universali, da universali.

È possibile prospettare l'analisi dell'operazione dell'istanza critica nei termini oggi usitati per designare talune operazioni grammaticali. Cosí come le prime (la relazione pronominale o «possessiva», per esempio) devono essere «libere» nella propria categoria, le seconde (la relazione anaforica dei «riflettuti», per esempio) devono essere «legate» nella loro categoria governante; allo stesso modo si potrebbe dire che, nel suo rapporto con la sovranità del popolo, la legislazione dev'essere «libera», mentre l'esecutivo dev'essere «legato» nella propria categoria governante. In tale rapporto con il sovrano che rappresenta, il legislativo si enuncia di fatto nel proprio nome: mentre la sovranità non può ammettere che l'esecutivo stesso si enunci come Stato. In tale prospettiva, ciò che qui viene definita l'istanza critica, esercita a sua volta una funzione filtrante, che è un altro modo d'imporre limiti ai «movimenti» dell'esecutivo: vero e proprio secondo filtro, ripetizione dell'operazione di *filtering*, a un livello di raddoppio che potrebbe essere paragonato a quello che gioca il taglio prosodico in rapporto all'articolazione propriamente sintattica. A tal riguardo, è paragonabile a quelle che sono state chiamate «isole prosodiche», ritaglianti un sottoinsieme che filtra, tramite il «legamento prosodico», ciò che è già stato filtrato sintatticamente. In tal modo, fra le azioni non letteralmente previste dal legame costituzionale, ossia decretate dal rapporto con il sovrano, l'istanza critica deve poter filtrare le azioni «particolari»: essa si identifica, nel gioco dei filtri costituzionali, con questo filtraggio supplementare.

Questa operazione dei «filtri di libertà» meriterebbe un'analisi per approssimazioni successive, in virtú della quale, sullo scorcio della lunga frase costituzionale – «Il primo console promulga le leggi» («nomina e revoca *a volontà* i membri del Consiglio di Stato») – «Il presidente della Repubblica... promulga le leggi» (... «nomina i consiglieri di Stato... [che] non potranno... essere revocati se non nella forma determinata dalla legge»), gli enunciati costruiscono macchine di linguaggio che operano in senso contrario alla violenza descritta da Marx nelle operazioni della macchina dello Stato.

Nella serie dei linguaggi costituzionali dispiegati in Francia a partire dalla formazione del Comitato costituente nel luglio 1789, il momento appare quindi là dove un'istanza politica cruciale sta per intervenire, attraverso ciò che potrebbe essere designato sin dall'inizio un'«isola di discorso». Il riferimento alla violenza dei poteri e alla loro contraddizione – o alle loro *dizioni* contrarie – tende ad esservi giocato in maniera inattesa.

Il concetto di «isola sintattica» è sopraggiunto nella grammatica generativa per render conto, fra l'altro, dei casi nei quali dei costituenti sintattici vengono inseriti tanto profondamente da non poter costituire bersaglio di una interrogazione o, reciprocamente, da non poter essere interpretati come una risposta a una domanda diretta.

Si consideri il seguente brano, tratto da un racconto letto da Annie Girardot a radio Europe I (*Paroles de femmes*): «Laurence comprende le reticenze di Elisabeth una settimana dopo, quando va ad avvertirla. Ella abita infatti un im-

mobile piú che vecchio in fondo a un vicolo ostruito da detriti...». A partire dalla frase *Elisabeth si vergogna di qualcosa*, chi scrive ebbe modo di porre la domanda: «*Di che cosa* si vergogna Elisabeth?» Ma dalla frase *Elisabeth si vergogna perché abita* [*in fondo a un vicolo ostruito* [*da detriti*]] – non è possibile porre una domanda avente la forma: «*Di che cosa* [abita [in fondo a [un vicolo [ostruito?...]]]]».

L'abitante dell'isola [x] non può trovare una uscita a questo raddoppiamento di inserimenti – dall'«oceano» e dalla «costa» che la circondano... Questa x, che costituisce la traccia del *di che cosa* non può essere legata al suo antecedente al disopra di tante frontiere sintattiche.

Con uno spostamento dell'analisi, si è mostrato che la stessa prosodia della frase poteva ugualmente creare «isole» di linguaggio che si aggiungevano al tessuto propriamente sintattico. Ma ciò in un altro spazio discorsivo. Non piú quello del dialogo diretto domanda/risposta, ma quello del commento che può ricoprire precisamente un rapporto fra un'interrogazione mentale e un'associazione di idee, associazione che di fatto equivale a una risposta. Sarà questione di un vero e proprio cortocircuito del discorso, determinato dalla sua prosodia, che autorizza l'intervento di enunciati assenti in un discorso inflesso o, eventualmente, «truccato».

Si consideri quest'altra frase: *A chi dice che Pierre parlerà?* Questa frase, considerata fuori da ogni contesto, è ambigua.

L'interrogativo può riferirsi tanto al *dire* quanto al *parlare*. Esso permette le due seguenti interpretazioni:

1) [A chi *dice* ella [che Pierre parlerà] [x_1]]

2) [A chi dice ella [che Pierre *parlerà* [x_2]]]

Nella struttura 1, «a chi» è legato alla sua traccia x_1, che è il complemento del *dire*, all'interno della proposizione principale o frase matrice. Nella struttura 2, «a chi» è legato alla sua traccia x_2, che è il complemento del *parlare*, all'interno della proposizione subordinata o frase inserita.

Lo si ponga ora in un contesto di commento: *Per i partecipanti, Pierre dovrebbe aprire il dibattito*. In tale contesto, il segmento *che Pierre parlerà* costituisce una ripresa dell'informazione fornita dal segmento *Pierre... aprire il dibattito* nella frase del contesto. In tal caso, l'intonazione spontanea fa sí che quella ripresa sia disaccentuata: essa viene pronunziata, in posizione arretrata, con il tono d'una complicità con il destinatario. Ma proprio cosí verrà tolta l'ambiguità della frase a vantaggio della prima interpretazione:

1) Ella *dice* a chi...?

In tal modo l'intonazione, per sé sola, blocca o intralcia («filtra») la seconda interpretazione:

2) ... *parlare* a chi?

In tal caso, essa agisce per conto proprio come farebbe l'inserimento supplementare proprio di un'«isola sintattica». È stata chiamata «isola prosodica» questa classe di fenomeni, nella prospettiva d'una grammatica dell'intonazione. Anche stavolta la traccia x, che abita l'isola, è separata – da una cesura prosodica – dal suo antecedente *a chi*: *A chi dice ella | che Pierre parlerà?*

L'intonazione qui cresce in maniera continua e naturale fino a *dice ella*, seguito da una cesura. E il segmento finale è pronunziato con un tono uniforme e basso. In tal modo un'intonazione può filtrare – e respingere – delle frasi. Che sarebbero accettabili in un altro contesto e con un'altra intonazione.

L'abitante-traccia si trova doppiamente isolato: da un circolo sintattico e da un circolo prosodico; in un atollo sintattico-prosodico.

Con operazioni comparabili, si entra nel modo in cui il linguaggio fa pensare un impensato. Proprio operazioni di quest'ordine hanno luogo nel passaggio dai linguaggi costituzionali della rivoluzione francese al linguaggio dell'anno VIII nel corso del brumaio bonapartista. E hanno luogo anche nel passaggio inverso: dai linguaggi della dittatura bonapartista a quelli delle costituzioni repubblicane. Giacché un intero secolo di narrazione ideologica – dai *Treatises* di Locke del 1690 fino a Rousseau e, attraverso le Costituzioni del 1791, 1793 e dell'anno III (1795) – ha trasformato in principio la supremazia del potere legislativo, espressione della volontà generale e sovrana, sul potere esecutivo, incaricato di applicare questa volontà sovrana.

Sopraggiunge il piano volto alla presa *dei* poteri, mediante il complotto promosso da Sieyès e Bonaparte. In alcun luogo del discorso costituzionale, o del suo commento, è possibile affermare brutalmente che questa nuova potenza, costituita dalla «commissione consolare esecutiva», si accinge a impadronirsi della potenza legislativa, vale a dire della sovranità. La risposta che Bonaparte vuole ottenere dalla frase costituzionale – che Sieyès deve elaborare ed enunciare – non può essere ottenuta come risposta ad una domanda diretta del tipo: «Di che cosa la potenza consolare (esecutiva) è l'equivalente?»

La risposta auspicata (ma, per definizione, vietata) sarebbe: «Essa è l'equivalente della potenza (legislativa) sovrana». Ma si tratterà di costruire e modulare gli enunciati in modo tale che venga introdotta una operazione che permetta di lasciare come apparentemente indecidibile la questione del sapere *chi* abbia, in ultima analisi, il potere di *dire* la legge, «espressione della volontà generale» e della sovranità. Tale è la questione ambigua che Bonaparte incarica Sieyès di enunciare, attraverso il suo linguaggio costituzionale, che condensa il discorso effettivamente tenuto nella giornata del brumaio. Tale è l'ambiguità della questione posta dalla costituzione di Sieyès, questa sfinge all'interno del colpo di Stato: *A chi dice ella che B parlerà?*; oppure: A chi (la Costituzione di Sieyès) dice ella che B parlerà?

L'ambiguità costituzionale consisterà nel ritenere apparentemente sia

– l'interpretazione 2, che mantiene il principio centrale della rivoluzione: la Costituzione S dice che la potenza consolare (esecutiva) *parlerà alla* potenza legislativa (x), che in ultima istanza enuncia la legge; sia

– l'interpretazione 1, che distrugge questo principio rivoluzionario: la Costituzione S *dice alla* potenza legislativa (x) che la potenza consolare («esecutiva») parlerà in ultima istanza per enunciare la legge.

L'intonazione di Sieyès – di colui che alla fine sarà il presidente a vita del «senato conservatore», questa chiave di volta dell'apparecchio costituzionale nel dopo-brumaio – consisterà precisamente nell'indicare che proprio l'interpretazione I è stata realizzata. Essa è indotta dal contesto che gli articoli della Costituzione dell'anno VIII, riguardante il Consiglio di Stato, enunceranno.

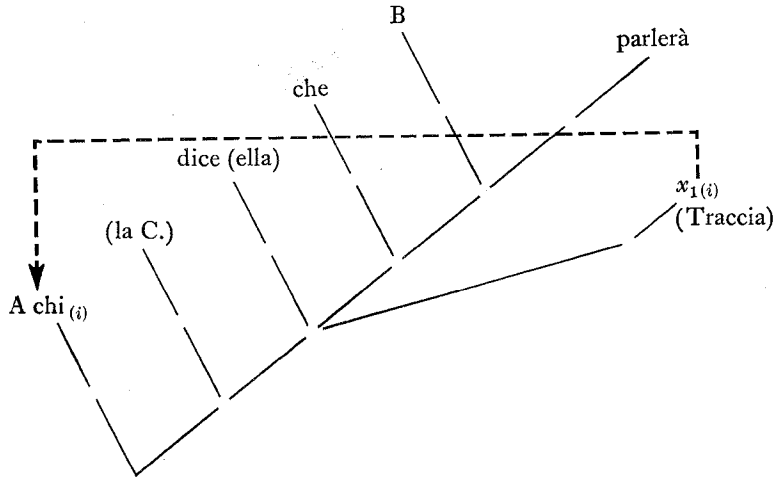
Frase contesto: Il console esecutivo B nomina il Consiglio di Stato che propone (e finalmente parla) la legge.

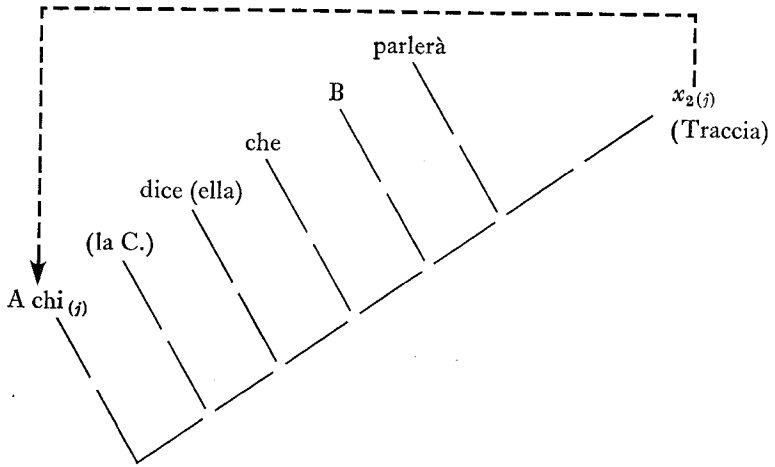
Frase finale: È la potenza colei alla quale la Costituzione *dice* che l'esecutivo B parla la legge.

L'istanza del Consiglio di Stato consolare è questo contesto cruciale che trancia l'ambiguità costituzionale, a profitto dell'interpretazione I, secondo la quale Bonaparte è ormai il solo a parlare, mentre il corpo «legislativo» concepito da Sieyès è fisicamente ridotto al silenzio. Tale istanza-contesto genera qui le operazioni di filtraggio che bloccano l'interpretazione rivoluzionaria a profitto dell'interpretazione conservatrice.

Ma a differenza di molti altri discorsi politici autoritari, il linguaggio dell'anno VIII, pur operando il *filtering* (liberticida) proprio dell'effetto consolare, vi lascia la traccia dell'Assemblea legislativa sovrana. Insedia quindi, nel cuore dell'apparato dello Stato, un'istanza la cui funzione ambigua potrà essere di colpo rovesciata – con un cambiamento d'intonazione politica. Poiché Sieyès, enunciatore dell'anno VIII, è lo stesso del 1789, colui che allora ha detto la domanda e la risposta inaugurali: «Che cos'è il Terzo Stato (il popolo)? – Tutto il sovrano». Tale domanda è divenuta: «Chi è il sovrano? – L'uomo di Brumaio, Bonaparte».

Si vede cosí delinearsi (e tracciarsi) ciò che verrà qui chiamato un «corallo» sintagmatico (si ricordi che in greco, da Isocrate ad oggi, la parola σύνταγμα significa anche 'costituzione politica') che prenderà poi le forme seguenti (la prima versione è dell'anno VIII (1799), la seconda degli anni 1875-80):





Questa traccia del potere legislativo rinviava, per cortocircuito, il dire della sovranità alla violenza esecutiva. Eccola ormai rimandare la parola esecutiva verso la necessità di render conto alla sovranità legislativa.

Da quel momento l'operazione dell'anno VIII veniva rovesciata, fra il 1872 e il 1880, nel suo opposto. L'istanza-contesto vi cambiava senso: diventava quella che avrebbe verificato che la «traccia» della volontà legislativa restava presente nella decisione esecutiva.

Ormai il Consiglio di Stato, questa istanza regale che si è cambiata attraverso l'ambiguità consolare e il mutamento d'intonazione che la rovescia in istanza cruciale della libertà nella repubblica, diverrà stranamente fonte della propria competenza: in ciò, parente prossima dello stesso linguaggio, e della sua libertà di enunciare i diritti. Fu ormai l'istanza del linguaggio che, per esempio, poté annullare (parzialmente), in nome della legislazione del lavoro, l'odiosa circolare ministeriale di Marcellin e Fontanet, riducendo brutalmente nel 1972 la condizione dei lavoratori immigrati in Francia a quella di soggetti privi di diritti. Il segreto della violenza esecutiva, che Marx descriveva con una ironica insistenza negli scritti ritrovati da Rjazanov – nel momento stesso nel quale stava per scatenarsi la repressione esecutiva dello stalinismo – eccolo sostituito alla luce del dibattito pubblico che è proprio della volontà generale, nel senso che l'*Encyclopédie* di Diderot dava a questa parola. Per lo meno, qui sta la posta in gioco del grande linguaggio che sfocia nuovamente, nel secolo detto «dei lumi», nella parola ateniese 'democrazia'.

9. In tal modo il filtro d'autorità sistemato nella lingua costituzionale dell'anno VIII, tramite questa istanza-contesto, si vede cambiato in un antifiltro (un in-filtro), in un *filtro di libertà*. E ciò per via di questo cambiamento nell'intonazione repubblicana, nel corso della seconda metà degli anni 1870: appoggiata sul contesto d'un semplice articolo della Costituzione del 1875, che

sottraeva la revoca eventuale dei membri del Consiglio di Stato alle decisioni arbitrarie dell'esecutivo, per metterla sotto l'egida delle «forme della legge».

Significativa è la maniera nella quale opera questo filtro. È l'esatto contrario dell'operazione che Claude Lévi-Strauss definisce nelle sue *Mythologiques* [1964-71]. Secondo la regola metodologica che egli applica sistematicamente, si tratta di costituire un corpus di discorsi mitici in modo tale che sia possibile tornare da un certo mito verso quello da cui si erano prese le mosse all'inizio: in tal senso, bisogna sottoporre il mito finale a una sorta di processo di filtraggio cosí da raccogliere i residui della materia mitica rimasti inutilizzati nel corso delle operazioni precedenti. Al contrario, negli sviluppi della storia politica qui considerata, l'intervento dell'istanza-contesto, e del filtro di libertà di cui essa genera l'operazione, permette di allontanarsi dallo stato di linguaggio e di pratica sociale che costituisce il punto di partenza: dove la violenza esecutiva ha concentrato nelle sue mani un potere immenso.

Anziché la «struttura stazionaria» scoperta dal metodo lévi-straussiano, si presenta qui un dispositivo di spiegamento o di diffusione, che è la storia: rottura permanente in quel sistema di onde stazionarie che il racconto mitico teneva sotto controllo.

Il paradosso del Consiglio di Stato nella repubblica, per quanto riguarda la storia francese, fu di mantenere nella sua stessa denominazione le conseguenze di quella «macchina statale» di cui parla Marx [1871], osservando che le sue dimensioni ipertrofiche sfociano sempre di piú nella violenza esecutiva; in ciò, e senza saperlo, Marx e Tocqueville si trovano concordi, perlomeno in quella data. Prima del 1789, i termini 'Consiglio di Stato' e 'Consiglio del re' sono del tutto sinonimi. Nell'anno VIII, la riapparizione di tale sintagma ha significato una forma equivoca di restaurazione monarchica o monocratica. E non è la Restaurazione, propriamente regale, del 1814-15 che cancella tale vocabolo. Che permanga un'ambiguità, si potrà verificarlo a Vichy, quando il 'capo di Stato' – termine costituzionale che appare con la *Charte* del 1814, e che riappare dopo il secondo colpo di Stato bonapartista, nel 1852 – si circonda di «consiglieri di Stato», innalzati mediante decreto al rango di ministri. Per la terza volta la regressione monocratica fa ritornare allo stadio da cui si erano prese le mosse inizialmente: si torna cioè a quello che si potrebbe chiamare la mitologica dello Stato-Leviatano, considerato come una struttura eterna, o quanto meno stazionaria.

Si noti che la nuova destra francese o «europea» non si limita, con il suo ritorno al mito hobbesiano del Leviatano, a riabilitare Spengler e Carl Schmitt, Evola e Gobineau. Attaccando il principio decisamente equivoco della separazione dei poteri con il linguaggio piú frusto, essa prepara un altro ritorno: a quel Reich del mito indoeuropeo o «ariano» e dello Stato totale schmittiano, dove il preteso «potenziale genetico» è di per sé motivo sufficiente per la messa a morte.

L'ideologo del *totaler Staat*, Carl Schmitt, ha fornito una giustificazione entusiasta del fatto che Hitler, il 30 giugno 1934, abbia ordinato il massacro dei capi delle SA autoproclamandosi «il piú alto Signore di giustizia». Sopprimendo il principio decisamente equivoco della separazione dei poteri, a spese delle SA naziste, diventa possibile il temibile equivoco che permette la costruzione delle dittature totalitarie.

L'istanza degli «Amici dei diritti dell'uomo», che prende forma nella primavera del 1790 sotto il nome di «Club dei cordiglieri», si era attribuita la funzione di denunziare gli abusi del potere. Essa trova modo di esprimersi nel «Père Duchesne» del cordigliere Jacques-René Hébert, che è allora in concorrenza con le altre versioni di questa strana figura: il «Père Duchesne» dell'abate Jumel, monarchico orléanista; dell'impiegato postale Lemaire, futuro girondino; dell'abate Buée, realista e partigiano del clero refrattario, e infine di circa duecento altre varianti.

Quando il «Père Duchesne» di Jacques-René Hébert annunzia al suo pubblico di sanculotti: «Voi siete liberi, e dovete obbedire solo alle leggi che avete accettate», riunisce i due enunciati decisivi del secolo, quali si ritrovano nel *Dictionnaire philosophique* [Voltaire 1764] e nel *Contrat social* («Il popolo, soggetto alle leggi, ne deve essere l'autore» [Rousseau 1762, trad. it. p. 54]). Dopo questo choc dell'idea – della «narrazione mentale», direbbe Spinoza –, non sarà piú possibile tornare alla struttura stazionaria, e alla sua violenza primitiva, neppure con un colpo di Stato.

10. Quest'operazione di filtraggio delle violenze dello Stato mediante i filtri di libertà richiederebbe un attento esame in diverse istanze esemplari della storia giuridica: Corte suprema degli Stati Uniti, Corte costituzionale istituita dalla Costituzione del dicembre 1947 in Italia, *Verfassungsgerichthof* della Legge fondamentale del 1949 in Germania federale, Comitato giuridico della Camera dei Lord in Inghilterra, ecc. L'esempio del Consiglio di Stato in Francia presenta nna duplice caratteristica: da un lato appare come un singolare deposito delle variazioni costituzionali, successive e accidentali, della storia moderna, nel passaggio dalla monarchia assoluta alla monarchia costituzionale, alla repubblica rivoluzionaria, alla dittatura consolare e imperiale, alla monarchia parlamentare e censuaria, alla repubblica lamartiniana, alla dittatura presidenziale e neoimperiale, nuovamente alla repubblica, alla dittatura fascisteggiante, alla democrazia repubblicana ancora una volta... D'altro lato, fa apparire con sempre maggiore nettezza il principio enunciato per la prima volta dal Locke dei *Treatises* [1690] che s'ispira alla *glorious revolution*: «Il legislativo... costituisce in ogni società politica il potere supremo» (trad. it. p. 344) e ciò vale «dal momento che non è che un potere delegato dal popolo» [*ibid.*, p. 352].

Stranamente, la ricerca di questa operazione di filtraggio sembra essere stata proprio la preoccupazione di Lenin [1917] quando, commentando l'*Address* di Marx sulla Comune di Parigi, cerca di precisare che l'«organismo di lavoro» che dovrebbe sostituire il parlamentarismo, per non degenerare in inganno, dovrebbe essere formato di parlamentari che vogliono «essi stessi lavorare, applicare essi stessi le loro leggi, verificarne essi stessi i risultati» (trad. it. p. 400). Ma la cura di far verificare gli effetti della legge, nella loro applicazione esecutiva, può essere un filtraggio effettivo solo se viene affidato a un'istanza critica ben distinta. Chi nello stesso tempo legifera, applica e verifica è di fatto il corpo

agente del monarca, del monarca assoluto. Con lui, la democrazia «piú perfetta» si trasforma infine nella concentrazione di un potere immenso fra le mani di un solo uomo. Nello slittamento di una piccola frase – e nell'accerchiamento di un'intera società all'interno di un partito che diventa il partito unico intorno a un solo uomo – si annunzia un immenso disastro per il secolo delle rivoluzioni, dalla Russia alla Cina, dalle Antille all'Africa. E ciò avviene proprio là dove la liberazione dei rapporti sociali era piú ardentemente ricercata. Il dominio del partito unico, inconcepibile per Marx in un'epoca in cui i partiti nel senso moderno non erano ancora apparsi, ha preso alle spalle il tentativo di Lenin teso a realizzare l'«estinzione dello Stato». L'insurrezione dei socialisti rivoluzionari di sinistra, il 6 luglio 1918, dopo quella dei menscevichi e dei socialisti rivoluzionari di destra a maggio, riduce il partito bolscevico a una solitudine, nell'apparato di Stato, che esso non sembra aver previsto né voluto.

Per contro, là dove s'annunzia esplicitamente un «contro-movimento» in opposizione «alle idee del 1789», e dove regna il «*piú conservatore rivoluzionario* del mondo» [Faye 1972, trad. it. p. 79], il progetto di rafforzamento delle strutture autoritarie nello Stato veniva dichiarato senza mezzi termini. Il giurista nazista Ernst Rudolf Huber [1939], allievo di Carl Schmitt e condiscepolo di Ernst Forsthoff, enunciava i dispositivi del *totaler Staat* affermando che nelle mani del Führer erano non solo il potere esecutivo, ma anche il potere legislativo e il potere giudiziario. La concentrazione della *Gewalt*, nelle sue tre forme politiche, tra le mani di uno solo sta per essere tradotta violentemente in termini reali. È il partito nazista che prende l'iniziativa di sopprimere gli altri partiti, compreso il suo alleato conservatore, la DNVP (*Deutsche nationale Volkspartei*) il partito nazionale-tedesco: il 14 luglio 1933 lo Stato hitleriano si proclamava uno «Stato del partito unico»: *Einparteistaat*.

Questo «terzo regno» si presentava già come il regno del «realismo biologico», o della «biopolitica» oggi riproposta dalla nuova destra. L'atroce nozione di «musulmano», nei campi di sterminio, indicava il dominio di quel «fatalismo» – attribuito dalle SS all'Islam – che condanna un corpo denutrito a divorarsi da sé consumando, dopo le sue riserve di carboidrati, la sua trama di proteine. La confusione delle tre violenze, nelle mani di un dispositivo statale di cui s'era appropriato un Führer, non era solamente il risultato di un lapsus linguistico, che definiva le libertà «formali». Essa legava direttamente queste forme di linguaggio alla sostanza dei corpi. L'apparato della *Herrschaft* – termine che indica sia la sovranità sia il dominio nella lingua tedesca – sfociava in un *Oberste Herr*, un capo supremo che regnava su una piramide di schiavi.

11. Sulla carta dell'Europa si disegnava allora una figura segreta e mostruosa, che si concentra nel territorio, dai confini ormai cancellati, della Polonia.

Il quadrilatero dei quattro campi per lo sterminio immediato si prolungava in esagramma con i due campi di sterminio industriale. Chełmno per il ghetto di Łódź, a Ovest; Treblinka per il ghetto di Varsavia, a Nord-Est della capitale e al margine della frontiera sovietica tracciata dal patto Molotov-Ribbentrop, o

meglio Hitler-Stalin. Ad Est del ghetto di Lublino, Sobibór, lungo la stessa frontiera. E Belsen, a Ovest di Lwów, al di là di questa frontiera. Ecco lo strano quadrilatero della morte immediata. Vi si aggiungeva l'angolo rientrante formato da Maidanek e da Auschwitz, campi di sterminio immediato e di super-sfruttamento industriale nello stesso tempo. Essi svolgevano questa duplice funzione sotto una duplice tutela. Da un lato, l'ufficio centrale dell'amministrazione economica (WVHA: *Wirtschaftsverwaltungshauptamt*). Dall'altro l'*Aktion Reinhard*, dal nome di Reinhard Heydrich, l'uomo a cui, il 31 luglio 1941, Göring ha affidato tutti i preparativi per una «soluzione globale» della questione ebraica, ordinandogli di progettare le misure preparatorie per realizzare la «soluzione finale». Ai «campi di lavoro» si sarebbero cosí aggiunti quei «campi di passaggio» (*Durchgangslager*), che furono dei veri luoghi di passaggio verso la morte. Tuttavia le sentenze di Norimberga *non parleranno* di Belsen, Chełmno e Sobibór. Questi luoghi sarebbero apparsi solo poco alla volta sul palinsesto dello sterminio, emergendo dai dossier e dalle scritture.

Hannah Arendt osservava che un falso flagrante come i «protocolli dei savi anziani di Sion» ha potuto diventare il testo di base di un intero movimento politico: il fatto storico è costituito ormai dall'aver prestato fede a tale falso, il cui effetto reale si esprime in vari milioni di morti nell'esagramma dello sterminio. Ora, e sotto i nostri occhi, come ha osservato un giovane saggista, Jacques Tarnero, al racconto storicamente costruito degli antisemiti russi si è sostituito un altro racconto storicamente costruito e scientificamente teorizzato: quello della coorte risibile dei revisionisti, portatori del racconto cancellato. Già con il fatto di designare con il termine 'sterminazionista' chiunque ammetta, segnali o racconti lo sterminio compiuto dai nazisti, essi si sono procurati i benefici di una parola, poiché sono diventati implicitamente gli antisterminazionisti... In virtú di una parola, il massacro viene foneticamente addossato alle vittime, o a coloro che semplicemente le rispettano e prendono le loro difese, affermando il loro diritto al rispetto e alla sopravvivenza.

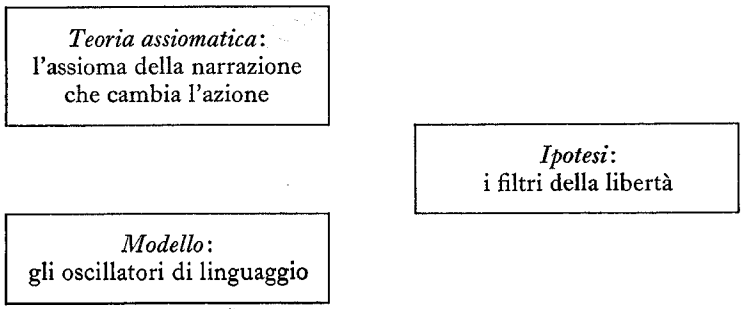
12. Si è dunque di fronte a un dato fondamentale: la narrazione agisce, e cambia l'azione stessa mentre la racconta. La narrazione *agisce* sulla sua *azione* raccontata. Per tale motivo, cambiando ciò che essa racconta, essa cambia se stessa raccontando. La narrazione come oggetto che cambia, e che cambia il suo oggetto: ecco il primo assioma, o la serie assiomatica da cui si dovrà procedere.

È ormai un concetto acquisito che cantare l'ira di Achille cambia l'ira stessa. L'ὣς εἰπών, il «detto cosí» dell'*Iliade* [I, v. 68] è l'ἔπος che muta l'azione epica. Dire «la grande collera del Père Duchesne» significava in effetti cambiare gli oggetti successivi di questa ira, vera o fittizia, e, a seconda dei momenti, dichiarare che «non vi è virtú piú sublime della tolleranza» e dei suoi diritti, oppure «mettere il terrore all'ordine del giorno» nella sua violenza.

13. Quando Joseph Goebbels, nel suo diario segreto, si propone di non descrivere con troppi particolari il procedimento «alquanto barbaro» dello sterminio, misura da sé l'elemento infinitesimale di un effetto contenuto in ogni trat-

to di racconto. Scendere «nei particolari» può far rovesciare tutto. E non essere sopportabile, perfino per l'uomo che ha lasciato la *Deutsch-völkische Freiheitspartei* degli anni '20 – il partito razzista tedesco della libertà – per il partito nazionalsocialista operaio tedesco. E che giunge a metterlo alla testa della Germania nazional-rivoluzionaria, sottraendo all'estrema sinistra il linguaggio della *totale Revolution*. Ciò avviene poco prima che questa estrema sinistra adotti, come per uno scambio, il linguaggio della «liberazione nazionale e sociale del popolo tedesco», della *nationale und soziale Befreiung*... Nel campo delle forze che i testimoni del conservatorismo classico descriveranno con terrore nei primi anni '30, questo temibile narratore volge a beneficio del suo partito le oscillazioni fra i due poli estremi e opposti (altri testimoni, come Friedrich Hielscher, hanno definito tale fenomeno «il ferro di cavallo dei partiti»). Questo «oscillatore dei linguaggi», mediante il quale si propagano di colpo quantità d'energia tutt'altro che inefficaci, diventa qui un trasmettitore di violenza, dalle cariche crescenti. Uno dei portatori di parola che attraversa numerose volte il campo sarà quel tenente Scheringer che i tribunali della repubblica di Weimar avevano condannato per propaganda nazista nell'esercito e che, in prigione, si è iscritto al partito comunista tedesco, perché ritiene che la liberazione «nazionale e sociale» passi per questa via e perché giudica Hitler troppo «pacifista»... Si troverà in lui un tratto significativo: l'apologia della «durezza», della *Härte*, che è andata infine a vantaggio del piú duro, del piú violento, vale a dire il partito nazionalsocialista. Trasmettere le giustificazioni della violenza rivoluzionaria all'ideologia della conservazione e dell'ordine significa in effetti aver preparato il terreno perché venisse accettato il discorso della «rivoluzione conservatrice», del «piú conservatore rivoluzionario del mondo».

14. Infatti, tra l'assiomatica della narrazione e il *modello* dell'oscillatore dei linguaggi bisogna ancora introdurre, come si è visto, l'ipotesi dei filtri di libertà. In questa prospettiva o in questa rete si spiega il vaglio delle violenze di Stato:



È l'ipotesi dei «filtri di linguaggio» che consente di analizzare, nei dettagli operatori, la differenza tra gli effetti di due «oscillatori» assai diversi come quelli dell'anno II (nel marzo-luglio 1794) e del gennaio 1933.

Si tratta di capire in quale modo uno degli effetti ha «fondato la libertà», mentre l'altro l'ha schiacciata nel piú grande dei massacri.

L'oscillatore di linguaggio che opera nel campo dell'anno 1932 e del primo mese nel 1933 è visibile, in effetti, anche in altre situazioni d'intensa violenza.

Il campo del termidoro dell'anno II lascia emergere in trasparenza questo operatore singolare che effettua con precisione le sue «operazioni di passaggio», nella lingua politica, attraverso il tumulto e l'incoerenza dei discorsi.

Quello di Saint-Just è sospeso, nel momento stesso in cui poneva la domanda: «Che linguaggio vi debbo tenere?» Al suo frammento di racconto relativo alla giornata dell'8 termidoro: «Alcuni membri del governo [Collot d'Herbois e Billaud-Varenne] hanno abbandonato la strada della saggezza» si oppone bruscamente un frammento di racconto opposto: «Ieri un membro del governo ha fatto un discorso in suo proprio nome» [citato in Faye 1972, trad. it. pp. 128-29]. Racconto della vigilia, che conduce al racconto del presente: «Oggi un altro fa la stessa cosa. Cosí si aggravano i mali della patria, e la si precipita nell'abisso». A questo racconto di un «dantonista», Tallien, all'interno del campo di discorso montagnardo, risponde un altro discorso del presente da parte di un ex hébertista, Billaud-Varenne: «L'assemblea giudicherebbe erroneamente gli eventi e la posizione in cui si trova, se essa volesse nascondere il fatto di trovarsi tra due strozzature». Il resto della giornata nell'assemblea sarà costituito da uno scoppiettio di narrazioni sulla posizione in cui si trova ciascuno, e la stessa assemblea. Vi si raggiunge il culmine nel momento in cui il suo presidente, Collot d'Herbois, attaccherà contemporaneamente il discorso di Robespierre dell'8 termidoro e il discorso interrotto di Saint-Just. Quest'ultimo consisteva in un rapporto nel quale si accusavano «diversi membri» del Comitato di salute pubblica, fra cui lo stesso Collot, il quale affermerà che quel rapporto si fondava su tutti i *racconti* delle spie di Robespierre. La cospirazione che egli attribuiva a quest'ultimo voleva tentare di sciogliere la rappresentazione nazionale, rompere il governo, condurre alla guerra civile. Ora, esclamava Collot d'Herbois, «si stava preparando uno strumento nell'ombra. Sapete qual era questo strumento? Era il discorso di Robespierre». Dunque il rapporto dei racconti nel suo discorso potrebbe essere lo strumento di una guerra civile? La domenica del 27 luglio 1794 ebbe luogo una guerra di linguaggi, in cui non fu sparato alcun colpo di arma da fuoco, tranne quello con cui lo stesso Robespierre si colpí al viso e che mise fine a ogni lotta. Questa concezione strumentale del discorso, eccessivamente semplice, non deve nascondere quanto avviene in quella giornata straordinaria, in cui si condensa da tutte le parti l'azione del rapporto.

Mentre fino al germinale dell'anno II e alla duplice condanna delle due «fazioni» opposte, la violenza delle opposizioni di discorso operava a favore di un Robespierre chiuso nella sua malattia e silenzioso, per cui Saint-Just tirava le somme nel resoconto generale del suo «rapporto sublime», in termidoro il gioco delle polarità si rovescia. Robespierre non sarà piú colui la cui parola produce una strana unanimità, con un'operazione moltiplicatoria che equivale al potere di un elemento assorbente: d'improvviso, egli è solo l'elemento nullo, equivalente alla brusca addizione di tutti gli opposti. Billaud-Varenne cerca

bruscamente di totalizzare la denunzia delle due fazioni decimate nel mese di germinale. Egli presenta paradossalmente Robespierre come il complice di Hébert e nello stesso tempo di Danton: simile a coloro che hanno abbandonato Hébert solo quando non era loro piú possibile favorirlo, e pronto a insorgere «furiosamente» quando Billaud accusava. Una mossa maldestra forse, osserva Michelet, nella misura in cui poteva riunire i sopravvissuti delle due fazioni nel campo dei robespierristi. Tallien rovescia nuovamente la situazione narrandola a rovescio: chiamandolo senza nominarlo «il tiranno della Francia», afferma che egli aveva formato una lista di proscrizione. Riprendendo la referenza narrativa che è servita nel processo contro Hébert e Ronsin, fa balenare nell'immaginazione «l'esercito del nuovo Cromwell» e, mentre indica Robespierre, salito sulla tribuna, afferma di essersi armato di un pugnale come «un nuovo Catilina». La linea destra/sinistra rivela una strana curvatura, nello spazio di circolazione del linguaggio.

Tuttavia, proprio l'oscillatore del termidoro dell'anno II opera nel brumaio dell'anno VIII. Ed è lo stesso uomo a svolgervi un medesimo gioco discreto e decisivo: ancora Fouché, l'uomo del Terrore in provincia che suscitava l'orrore di Robespierre, ma che nella notte dell'8 termidoro aveva promesso alla destra e alla pianura – Sieyès – la fine del Terrore. Il 19 brumaio viene utilizzato un linguaggio duplice e inverso per raccontare ciò che è appena accaduto nell'Assemblea dei Cinquecento, nel momento in cui Bonaparte vi è apparso. Suo fratello Lucien racconta, davanti ai suoi soldati, che sono stati levati «pugnali» contro il generale. Ma il pugnale di Tallien si sdoppia: da un lato, si dice che i deputati hanno chiesto – come in realtà è avvenuto – la messa «fuori legge» del «nuovo Cromwell»; dall'altro, si dice che intendevano ristabilire «il terrore». La prima versione mette Bonaparte nella situazione delle persone «piú care» alla rivoluzione: un Robespierre in positivo. La seconda proietta lo spettro della rivoluzione: un Robespierre in negativo. La combinazione dei due racconti antagonisti – l'uno favorevole alla rivoluzione, l'altro antirivoluzionario – finirà col convincere i granatieri e li spingerà a farla finita con la rappresentanza nazionale. Alcune ore piú tardi Fouché annunzierà che la rivoluzione è finita e alcuni giorni dopo Sieyès porrà al centro del suo discorso costituzionale l'istanza del «senato conservatore». La curiosa alleanza dei termini 'rivoluzione' e 'conservatore' inizia già in queste giornate di brumaio dell'anno VIII.

15. L'ordine internazionale, o piuttosto il disordine mondiale stabilito, lascerà scorgere un aumento mostruoso dell'oscillatore di violenza fra il 23 agosto 1939 e il 22 giugno 1941. I due poli opposti del «ferro di cavallo» ideologico risulteranno di volta in volta in contatto e in conflitto. La distruzione dei corpi e quella delle libertà raggiungeranno un'intensità mai toccata prima.

La mitologia narrativa di cui il nazismo è in quel momento l'ultimo effetto si manifesta nel suo grado estremo. È noto quanto disse Hitler il 24 febbraio 1943, che la lotta non sarebbe terminata, come si pensava, nell'annientamento dell'umanità ariana, ma nello sterminio della razza ebraica in Europa. La favola, lentamente cristallizzata e propagata, di un complotto contro l'umanità «ariana», è improvvisamente diventata uno strumento di morte mostruoso o, piú precisamente, la trama di una mobilitazione totale delle violenze da parte di un apparato di Stato ipertrofico.

Nel 1903 era stato fabbricato un falso, in parte a Parigi, ad opera dei servizi segreti della polizia russa per conto di una combriccola alla corte dello zar, sotto il nome di «protocolli dei savi anziani di Sion», cui la prima guerra mondiale e gli anni successivi avevano già offerto un mezzo di propagazione su scala europea. Fra le armate bianche dei generali antibolscevichi, quella di Denikin in Ucraina lo stampa in centinaia di migliaia di copie sotto il nuovo titolo: *Protocolli sionisti* (*Sionskie Protokoly*). L'organizzazione antisemita russa dei «Cento neri» (*Černye sotni*) si era incaricata di diffonderlo prima della guerra. Essi entrano nella lingua tedesca ad opera del «vecchio maestro» dell'antisemitismo prenazista, Theodor Fritsch, con il titolo di *Protocolli sionisti* (*Zionistischen Protokolle*, 1920) e vengono ben presto commentati da uno dei fondatori ideologici del nazismo bavarese e mentore di Hitler, Alfred Rosenberg: uno dei suoi pamphlet s'intitola *Il sionismo nemico dello Stato* (*Der staatsfeindliche Zionismus*, 1938). Nel *Mito del XX secolo* (*Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, 1930) egli definisce il sionismo un aspetto del panasiatismo, e aggiunge che dal sionismo un legame spirituale e politico conduce al bolscevismo rosso, una sola linea porta dai padri fondatori del sionismo fino a Karl Marx, a Rosa Luxemburg e a tutti i bolscevichi ebrei. E mentre, di fronte a queste pretese «panasiatiche», i nazisti ripubblicano nel 1933 Theodor Fritsch che riprende un'affermazione di Fichte del 1795 («Conquistare per essi la terra promessa e mandarli là»), all'altra estremità della catena un capo di Stato, da Tripoli, ha invitato recentemente a rinviare nella loro «patria» di provenienza gli ebrei europei che sono giunti in Israele dopo il 1948.

Con questa catena paradossale di racconti si delinea nuovamente il temibile ferro di cavallo delle versioni ideologiche. Ciò che avviene ora nel «vuoto del ferro di cavallo», è un nuovo discorso della violenza, che rinvia da un lato al polo arcaico dei «Cento neri» e dei suoi diversi collaboratori europei, i piú sciovinisti ideologi nazisti, o redattori della rivista «Vieille France» (citati da Rosenberg), e dall'altro lato, e paradossalmente, a movimenti di liberazione autentici.

16. Allo scatenarsi delle violenze di Stato si uniscono allora gli effetti che hanno soltanto l'apparenza della violenza antistatale e insurrezionale. Di fatto vengono ripresi, senza che i portavoce se ne rendano conto, i medesimi modelli delle dittature di Stato, le cui trappole sono già insite nelle frasi fatte dei linguaggi politici.

Sempre a questo riguardo, il sintagma «dittatura del proletariato» propone un concetto-trappola. Si tratta senza dubbio di un concetto, come sottolineava Althusser, e di un concetto nel senso spinoziano, per cui le idee sono «narrazioni mentali». Ma questa narrazione condensava il grande fatto insurrezionale costituito dalle guardie nazionali, dal luglio 1789 al maggio 1871. Nate con la presa della Bastiglia, poi severamente controllate sotto le dittature militari del

bonapartismo plebiscitario, o sottoposte a una selezione borghese sotto le monarchie censuarie, esse ritrovano la loro validità popolare in ogni grande giornata rivoluzionaria, nell'agosto 1792, nel luglio 1830, nel febbraio 1848, nel marzo 1871. Esse sono, ogni volta, l'immagine visibile di quella «sovranità popolare» il cui progetto e la cui idea hanno preceduto la realtà, ma che viene tessuto dal linguaggio nei movimenti materiali del XVIII secolo. Quando, negli articoli dedicati agli eventi del 1848, Marx evoca la «dittatura del proletariato» in contrapposizione ai «poteri dittatoriali» che la paura borghese fa attribuire al generale Cavaignac, egli l'intende nel senso latino: nel senso in cui Manin è in quel momento il «dittatore» di Venezia e Mazzini il «dittatore» di Roma, in quanto il suffragio popolare li ha *eletti* in una situazione di estremo pericolo.

La formula di Marx sottolinea questo fatto mediante l'accostamento paradossale delle parole: un proletariato «dittatore», cosí come un popolo «sovrano», significa il rovesciamento impetuoso della violenza di Stato. È la cessazione del privilegio delle armi, verificata da Luigi XVI il 17 luglio 1789 quando, sulla strada che lo portava da Versailles a Parigi, vide sorgere una siepe di centomila uomini armati di picche. Quando Engels, un secolo dopo, nella prefazione all'*Address* di Marx, afferma che «la Comune di Parigi... fu la dittatura del proletariato» [1890-91, trad. it. p. 28], rinvia a quella riflessione comune in cui i due amici individuavano il prototipo rivoluzionario nella Costituzione montagnarda e nel Consiglio esecutivo di ventiquattro membri eletti per un anno, della stessa Comune, oppure nel movimento irlandese dei «difensori» del 1796 e dei «feniani» del 1869. Non vi è dubbio che la futura rivoluzione apparisse loro piú probabile dalla parte della Liffey che non dalla parte della Neva. E vi è tutta la tenerezza dell'Irlanda nel gesto con cui Lizzy Burns, la compagna di Engels, offre una foglia di *shamrock*, di trifoglio irlandese, a Jenny, la figlia maggiore di Marx, per ringraziarla della serie di lettere aperte che ella ha fatto pubblicare nel giornale «La Marseillaise» sui prigionieri politici irlandesi e sui maltrattamenti da essi subiti, tali da condurne alcuni all'ospedale psichiatrico. In questa prospettiva, la violenza della lotta rivoluzionaria si esprime anzitutto nella lotta contro le violenze di Stato, cioè contro la violenza stessa.

Il ferro di cavallo della violenza, l'oscillatore dei linguaggi ideologici fa vibrare segretamente il discorso, su scala mondiale: esso lascia passare i circuiti alternativi dei messaggi tra i «Cento neri» del 1881, da un lato («Si va ad uccidere gli ebrei»), e dall'altro, le minacce di Ahmed Chukeiri («Non ci saranno praticamente piú ebrei sopravvissuti»). Queste terribili circolazioni dello sterminio attraversano ormai da parte a parte tutti i discorsi di violenza e le pratiche che essi tendono a rendere accettabili. La liberazione dei mezzi di morte, anche di carattere individuale, passa per la fabbricazione industriale delle armi su scala di capitali giganteschi. In modo assai simile, il montaggio dei racconti giustificatori dipende da questa macchina oscillante che, a loro insaputa, collega dei punti molto distanti nella catena dei circuiti.

Il ministro della Francia giscardiana, Michel Poniatowski, che ha solidarizzato con le piú brutali misure penitenziarie contro i «violenti» della Germania federale, comunica con il loro linguaggio: è lui, del resto, l'uomo delle estradizioni dei rifugiati politici e delle espulsioni di lavoratori arabi immigrati. Ciò che la teologia medievale chiamava misteriosamente la comunicazione degli idiomi sembra funzionare in modo piuttosto singolare tra le divinità della violenza.

17. La rottura, nei circuiti che le collegano l'una all'altra, s'annunzia da molto lontano. Ma può avvenire in un istante: per l'evidenza di un'azione, ma prima ancora per il lavoro del pensiero, per lo smontaggio delle macchine di lingua. In questa prospettiva risulta che, per la sua pratica e il suo linguaggio, il partigiano della violenza antistatale può benissimo essere disposto a montare l'apparato di un microstato costruito sulla dittatura e sull'ipertrofia repressiva e sulla restaurazione della pena di morte. Quanto all'effetto tardivo del discorso di Beccaria, che gli inquisitori del 1765 attaccano come «socialista», è un effetto che il microstato clandestino vuole annullare brutalmente. Nel momento in cui proclama la «violenza rivoluzionaria», esibisce di fatto la regressione inquisitoriale.

Bisogna opporsi alle comunicazioni che avvengono tramite la macchina crudele delle reti di ideologie: si tratta di effettuare la traversata cosciente delle frontiere. Qui inizia già un primo smontaggio degli apparati di violenza. Esemplare a questo riguardo è la dichiarazione della Comune in data 4 aprile 1871, quando essa viene assediata sia dall'esercito di Versailles sia dall'esercito prussiano; per non parlare dell'esercito russo, pronto a intervenire nell'eventualità che la rivoluzione socialista avesse minacciato di estendersi all'Europa orientale. Essa annunzierà tuttavia a proposito di Leo Frankel, ungherese di lingua tedesca, che la bandiera della Comune è quella della repubblica universale e gli stranieri possono essere eletti. E lo eleggerà effettivamente membro della Commissione esecutiva il 21 aprile, un mese prima che si scateni la settimana di sangue e la repressione di Versailles. Allo stesso modo Garibaldi era stato eletto alla Comune il 18 marzo.

18. Percorrere l'arcipelago o le rocce fluttuanti delle violenze di Stato e dei fenomeni paralleli a livello microstatale significa attraversare i loro cerchi e i loro accerchiamenti. I navigatori del Pacifico melanesiano – in piena guerra mondiale – scambiavano, d'isola in isola, collane contro braccialetti nell'allegro ciclo del *kula*. La navigazione dei racconti, nell'ideologia tedesca del XX secolo, scambia lo Stato autoritario contro la mobilitazione totale, nel ciclo spaventoso del *totaler Staat*. E al cerbero dello Stato totalitario tedesco, Carl Schmitt, fanno oggi riferimento le «nuove destre» europee – raggruppate intorno alle favole grottesche di una «lega nordica» fondata dagli stessi nazisti, e che, nello stesso tempo, si pretendono «antitotalitarie». Esse chiedono per il loro *imperium* l'eliminazione violenta della «feccia biologica», intendendo con ciò da un lato le «popolazioni primitive» e le «classi arretrate», proletariato e lavoratori immigrati, dall'altro gli «orpelli dell'*intelligencija*».

Pascal rilevava che la violenza e la verità non possono nulla l'una sull'altra. Nella lingua francese del XV secolo, *y faire violence* equivale a 'rifiutarsi'. Vio-

lenza è, nel suo significato primo, la qualità di ciò che agisce con forza. In un altro frammento di Pascal si legge, curiosamente, a proposito del gesto di una madre che strappa il figlio dalle mani dei rapitori, che il bambino deve amare la violenza amorosa e legittima di colei che gli procura la libertà.

La lingua medievale chiamava «verità» gli statuti che garantivano i diritti e le libertà di una città. In questa prospettiva, esiste una violenza della verità, che mette a nudo e smonta gli apparati della violenza.

19. Il discorso dei lumi poté spostare verso la scena iraniana alcune delle sue contraddizioni. La minaccia che la Persia aveva fatto pesare su Atene era quella dell'impero in cui si erano accumulati tutti i saperi. Di fronte, in un punto minuscolo dello spazio, si condensava la critica del pensiero. La narrazione di questo conflitto ha preso, per la prima volta, il nome erodoteo di «storia». Ma nel secolo del rococò diventa difficile essere persiano. E Voltaire trasferisce laggiú la sua battaglia parigina con gli eredi degli inquisitori. Questa volta, di fronte a Zoroastro, è lo scettico Pirrone che profetizza. Il linguaggio di un *imām* celeste è venuto recentemente a introdurre i suoi racconti nella produzione e nella circolazione dei moderni flussi di energia. Di fronte all'assolutismo iniquo di un re dei re – per cui «bisogna fucilare, la pietà è assurda» – il discorso celeste decide di riferirsi al termine, quanto mai occidentale, di rivoluzione, ma per sottrarre a tale termine tutto ciò che lo lega alla critica nel pensiero. La morte del poeta iraniano Soltampur, giustiziato all'inizio dell'estate 1981 dopo essere sopravvissuto alle torture monarchiche, diventa uno dei momenti critici della violenza. Ancora una volta, è la parola poetica che la mette a nudo.

In questa nudità si osserva nitidamente la catena dei significati che si ricollegano alla parola 'rivoluzione'. Il congresso di Danzica, nel settembre 1981, ha rivendicato tale designazione per un fatto clamoroso: la costituzione libera di un movimento operaio, in uno spazio contrassegnato successivamente dallo sterminio hitleriano e dalla monocrazia assoluta dello stalinismo. Se il significante 'rivoluzione' attraversa e racconta le violenze, è per giungere là dove rivoluzione significa, nel suo senso piú forte, la critica stessa della violenza. [J.-P.F.].

Engels, F.
1890-91 Prefazione alla trad. ted. di Marx 1871, in «Die Neue Zeit», IX, n. 28 (trad. it. in K. Marx, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1977², pp. 11-28).

Faye, J.-P.
1972 *Théorie du récit. Introduction aux «Langages totalitaires»*, Hermann, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1975).

Hegel, G. W. F.
1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin (trad. it. Laterza, Bari 1965).

Hobbes, Th.
1651 *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civill*, Crooke, London (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1976).

Huber, E. R.
1939 *Verfassungsrecht des grossdeutschen Reiches*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg.

Lenin, V. I.
[1917] *Gosudarstvo i revoljucija*, Žizn' i Znanie, Petrograd 1918 (trad. it. in *Opere complete*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 361-463).

Lévi-Strauss, C.
1964-71 *Mythologiques*, 4 voll., Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1964-75⁶).

Locke, J.
1690 *Two Treatises of Government*, Churchill, London (trad. it. Utet, Torino 1960).

Marx, K.
[1843*a*] *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, serie I, vol. I, t. I, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Berlin 1927 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-143).
[1843*b*] *Zur Judenfrage*, in «Deutsch-Französische Jahrbücher», n. 1 (1844) (trad. it. *ibid.*, pp. 158-89).
[1871] *Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Civil War in France, 1871 to All the Members of the Association in Europe and the United States, London*, in «Archiv K. Marksa i F. Engel'sa», III, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskva 1934 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 887-932).

Pascal, B.
1669 *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Desprez, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1974³).

Rousseau, J.-J.
1762 *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971³).

Saitta, A.
1952 *Costituenti e costituzioni della Francia moderna*, Einaudi, Torino.

Sorel, G.
1908 *Réflexions sur la violence*, Pages Libres, Paris; ed. Rivière, Paris 1923 (trad. it. Laterza, Bari 1970³).

Voltaire (F.-M. Arouet)
1764 *Dictionnaire philosophique portatif* (anonimo), London (ma Genève); ed. definitiva col titolo *La raison par alphabet*, s. l. (ma Genève) 1769 (trad. it. Einaudi, Torino 1971²).

Nella sua forma propria la violenza ha per oggetto il **corpo** (sottoposto in certi casi a **tortura**); nella sua forma simbolica (cfr. **simbolo**), essa si attua mediante l'intervento di segni (cfr. **segno**), manifestandosi come minaccia. La violenza si presenta in modo particolarmente flagrante nei rapporti tra le **società** (cfr. anche **spazio sociale**) che, separate da frontiere (cfr. **frontiera**), difendono ciascuna il proprio **territorio** (cfr. **armi, guerra, pace, tattica/strategia**). Si constata la violenza, in particolare, nei rapporti fra le nazioni (cfr. **nazione**) che sono costituite in **stato** o che lottano per la loro liberazione (cfr. **colonie, libertà**). Ma essa svolge un ruolo importante nei rapporti interni delle società, soprattutto quando sono divise in gruppi antagonistici (cfr. **agonismo, conflitto, gruppo**), in **élite** e in **masse**, in caste (cfr. **casta**) o in **classi** (cfr. anche **borghesi/borghesia, burocrazia, contadini, intellettuali, proletariato**). Nel corso delle rivoluzioni (cfr. **rivoluzione**) la violenza assume la forma di **terrore**; in circostanze normali, essa si esercita sotto la specie di un **controllo sociale** al quale i dominanti sottomettono i dominati (cfr. **democrazia/dittatura, egemonia/dittatura, servo/signore**), oppure di una **repressione** sanzionata dal **diritto**.